GH. VLĂDUȚESCU

FILOSOFIA LEGENDELOR COSMOGONICE ROMÂNEȘTI

Scanned with OKEN Scanner

GH. VLĂDUȚESCU

FILOSOFIA LEGENDELOR COSMOGONICE ROMÂNEȘTI

EDITURA MINERVA
București — 1982

Scanned with OKEN Scanner

DE LA MIT LA FILOSOFIE

În istorie, nu numai că „nu s-a declarat niciodată vacanță metafizică“ (Blaga), dar n-a fost nicicînd.

Ce-i drept, filosofia (și în urmare metafizica[1]) apare tîrziu în istoria umanității. Cu diferențe temporale care se pot ignora, iubirea de înțelepciune începe să se disloce în universul înțelepciunii în cursul secolului al VII-lea de dinaintea erei noastre, nu numai în Grecia dar și în Orient (în China și în India).

S-a născut ea, asemenea zeiței Pallas Atena, din capul lui Zeus, înzestrată cu arme și scut? Se înțelege că nu, geneza fiindu-i preparată de o istorie întreagă, atît în componenta ei materială cît și în cea spirituală.

Încă Aristotel gîndea că „descoperirea științelor pure... s-a înfăptuit mai întîi în țările unde oamenii aveau destul timp liber la îndemînă“ (*Metafizica*, A, 1, 981 b) ceea ce avea să devină posibil numai ca urmare a marii diviziuni a muncii: fizică și intelectuală și a apariției plusprodusului. Dar oamenii se raportau teoretic la lume și

[1] În tot cuprinsul acestei lucrări, *metafizică*, se folosește în sensul tradițional, de sugestie încă aristoteliciană, deci ca *metà tà physica* — dincolo de fizică. Preferința nu ține doar de acribia filologică, deși și aceasta ar fi de ajuns să justifice opțiunea. În filosofia veche, ca dealtfel și în cea modernă, este nevoie de termen cu semnificația lui tradițională și nu tîrzie, pusă în circulație de Hegel (concepție și metodă nedialectice), întrucît permanent analiza trebuie să se miște între planul *fizic* și cel *meta* — fizic.

Scanned with OKEN Scanner

înainte de a face „știință pură" : filosofie sau matematică. Altfel n-ar fi putut deodată, miraculos, să se întrebe pe sine și lucrurile privitor la ce va fi fost la început ; la ce stă dedesubtul curgerii fără odihnă a formelor și la ce se petrece în ascunzișurile oricărei alcătuiri. Oamenii nu încep să gîndească din secolul al VII-lea încoace, ei, și mai dinainte, cultivînd pămîntul, călătorind pe mări sau de-a lungul marilor fluvii, meșterind unelte, arme, podoabe. Toate acestea i-au determinat să știe să măsoare, să se orienteze după astre, să afle tainele pietrei sau bronzului, sau fierului pentru a trece mineralul inform în plug, în topor, în seceră.

O aritmetică, o geometrie, o medicină, o astronomie se află și înainte de constituirea lor ca atare.

Asemenea și filosofia căci „și iubitorul de mituri e oarecum un filosof" (*ibidem*, A, 2, 982 b).

Modernizare a mitului sau împingere înapoi, în timp, a filosofiei ? Nici una, nici alta, doar stabilirea continuității dintre două momente ale aceleiași istorii.

Extrem de controversat încă din antichitate, contestîndu-i-se puterea de adevăr pentru a fi reconstrucție a lumii, dacă nu gratuită, deformantă oricum, sau dimpotrivă văzîndu-i-se virtuți tocmai în deficiențele de semnificare, adesea între da și nu, mitul ca realitate culturală ajunge în secolul nostru — după atîtea bolgii, cea mai răvășitoare dar și cea mai justițiară.

N-au lipsit, și probabil că se vor mai perpetua, pozițiile hermeneutice extremiste, în fondul lor dogmatice, pornind de la un postulat abstract (în sens hegelian — fragmentarist, necuprinzător, anistoric și antiistoric) în care au vrut să cuprindă concretul. Cum nu era posibil, s-a recurs la refacerea universului mitului, eufemistic vorbind, pentru că altfel s-a procedat simplificator, sărăcindu-se și mutilîndu-se o realitate spirituală extrem de polimorfă și dinamică chiar în condițiile existenței mitului după mit, adică ale mitului în lumea modernă.

Miturile originare, un mod de asumare și de reconstrucție a lumii, concentrează o experiență determinată și proiectează o explicație. Ele sînt conștiința epocii, ca filosofia apoi. De aceea ele „cîntă precum capul retezat al lui Orfeu chiar în ceasul morții, chiar și din depărtare"

Scanned with OKEN Scanner

(Karl Kerényi, *Despre origine și întemeiere în mitologie*, în *Secolul 20*, 2—3, 1978, p. 79).

Paradoxal, în critica distructivă a mitului, poziția abstract-raționalistă se întîlnește cu cea religioasă, amîndouă socotindu-l „poveste mincinoasă". Convergența se datorește numai procedării dogmatice și nu programului comun. Critica raționalist-abstractă îi este potrivnică pentru ceea ce critica religioasă îi este favorabilă. Una îl contestă pentru a fi reprezentare a lumii în structuri imaginative, în timp ce, a doua, îi refuză acolada pentru a nu se fi eliberat îndeajuns de tirania lumii sensibile. Teologia iudeo-creștină, cu deosebire, a executat în mit o mentalitate „păgînă" nu numai pentru a fi fost circumscrisă în alt orizont religios, ci și pentru valorile ei laice.

Îndreptățită (ori mai îndreptățită) în etapa de trecere la *logos*-ul filosofic sau în cea a ascensiunii creștinismului, pentru că o spiritualitate nouă ca să se impună trebuie să se și opună, în epoca modernă, contestarea a evoluat rapid către negativismul iraționalist, în care din nou se întîlnește cu apologia.

Dacă nu este „poveste mincinoasă", o vocabulă sub care „unii plasează ceea ce nu s-a văzut niciodată (un licorn), ceea ce li se pare imposibil (reînvierea lui Hristos)" sau „iluziile (aparițiile Fatimei) sau imposturile (dansurile ploii)", mitul nu este nici forma ideală de asumare a lumii, cu conținut în exclusivitate religios, pentru că relevă „și irupția realului în sfera sacrului" (Jean-Charles Pichon, *Histoire des mythes*, Paris, Payot, 1971, p. 5; C. I. Gulian, *Mit și cultură*, București, Editura Politică, 1968, p. 11).

Alternativa a putut să fie depășită numai prin deschiderea mai multor perspective asupra mitului, așa cum polivalența sa funcțională o impunea, pentru că numai astfel s-au pus bazele unei cercetări diferențiate, concrete.

Mitul vorbește altfel istoricului religiilor și altfel istoricului filosofiei; antropologul deslușește sensuri cu mare încărcătură de informație acolo unde cel dintîi nu vede nimic, folcloristul are și el limbajul său și luminează fațete lăsate de alții în umbră.

S-ar părea că o asemenea specializare ucide mitul, supunîndu-l unei operațiuni de tăiere în felii. Riscul exis-

Scanned with OKEN Scanner

tă, și nu o dată s-a și ajuns la acapararea pentru filosofie sau pentru religie, chiar pentru știință, a mitului, cam ca într-un război de cucerire. Cînd s-a procedat astfel, de fiecare dată reducționist și fragmentarizant, mitul și-a pierdut organicitatea și poliformismul dinamic, marea lui virtute de a fi, cum preferă Mircea Eliade să-i spună, „*vivant*".

Reducționismul accidental nu compromite însă metoda, multiplele perspective deschise putînd, fiecare și toate la un loc, apoi, să circumscrie exact universul mitului și să-l exploreze pînă la desfacerea ultimei taine. Așadar, prima regulă a metodei este ca fiecare perspectivă în parte să proiecteze lumina sa asupra mitului, să pună accentul pe ceea ce are valoare pentru sine, iar a doua este restituirea pentru sinteză.

Mitul nu se mai poate cerceta altfel decît interdisciplinar, ceea ce presupune integrarea rezultatelor după investigațiile particulare.

S-ar putea veni cu întîmpinarea : pe lîngă istoricul religiilor, istoricul filosofiei sau istoricul culturii, pe lîngă antropolog și folclorist ar mai trebui în acest caz, un fel de așa-zicînd, metamitolog, care să-și asume sarcina, într-o primă instanță, de a fi o bancă de informații și apoi de a fi un calculator care să pună în ordine, să evalueze, să refacă întregul. Întîmpinarea, prezumtivă doar, fie și din motive retorice, cade pentru că o *ars combinatoria* n-ar fi posibilă fără riscul eclectismului. Sinteza, deci reconstituirea întregului, intră în condiția fiecărei cercetări și de înfăptuirea ei depinde, în mare parte, șansa ei de adevăr. Istoricul religiilor, bunăoară, dacă rămîne la hermeneutica religioasă și nu se confruntă cu interpretările istoricului filosofiei, istoricului culturii, antropologului etc. și nu le integrează în sistemul său, riscă sărăcirea prin reducerea mitului la un singur aspect. Asemenea și ceilalți.

Tocmai pentru că este, cum observă Mircea Eliade în *Aspects du mythe* (Paris, Gallimard, 1963, p. 14), „o realitate culturală care nu poate fi abordată și interpretată decît din perspective multiple și complementare", mitul cere convergență și nu înaintare în paralel, deschidere și nu închidere. De aceea, istoricul religiilor trebuie să convi-

nă la desacralizarea lui, după cum istoricul filosofiei, aspirînd la autenticitate, este nevoit să-l ia în seamă ca descriere a irupţiilor „sacrului (sau ale supranaturalului) în lume“ *(ibidem)*.

Se înţelege că între o reconstituire şi alta va fi deosebire de accent, pentru că din alt punct de vedere valorizează istoricul religiilor şi din altul istoricul filosofiei, pentru a rămîne la aceştia doi. Principalul în operaţiune este însă *sesizarea valorilor*, ceea ce înseamnă că o perspectivă trebuie s-o întîlnească pe cealaltă. Altfel, ceea ce este valoare pentru una, este non valoare pentru alta. Ambele perspective trebuie să fie îndeajuns de critice şi de detaşate de ele însele încît să urmărească viaţa mitului şi nu justificarea lor istorică.

Mitul, în sine, este indiferent faţă de valorizările lui ulterioare, el nefiind imaginat pentru întemeierea cutărei religii sau cutărei filosofii. Cînd a trecut într-o religie sau într-o filosofie şi-a pierdut identitatea, încetează de a mai fi ceea ce a fost. Sarcinile lui sînt preluate de noile exerciţii ale spiritului şi el, în sistemul acestora, cît supravieţuieşte, are de îndeplinit roluri auxiliare. Religiile îi folosesc povestea pentru cadrul narativ al doctrinei şi, adesea, la fel şi filosofiile. „Visul lui Parmenides“ nu este numai o metaforă poetică şi nu în primul rînd, iar nenumăratele mituri din dialogurile platoniciene nu folosesc doar agrementării lecturii. Ele au un rol ceva mai de seamă în arhitectonica operei întemeietorului Academiei, potrivit cu una din funcţiile lor originare, cea cognitiv-explicativă. Anume, ele funcţionează ca un supleant al conceptului cînd Platon întîmpina dificultăţi în conceptualizare şi servesc desfăşurării demonstraţiei, ajutînd depăşirea prin eludarea temporară a vreunui impas. Cu deosebire mitul este utilizat de Platon în perioada construirii ipotezei încheiată cu *Statul*, timp în care marele filosof este interesat de elaborarea unui proiect, abia ulterior, în dialogurile de bătrîneţe *(Theetet, Parmenides, Sofistul)*, supus la probe verificatorii.

Chiar dacă de seamă, rolul acesta este, totuşi, auxiliar, fiind subordonat principiilor construcţiei de tip filosofic. Mitul, în noile contexte, filosofice sau religioase, suferă o modelare a substanţei, şi, pentru a conveni sistemului în

Scanned with OKEN Scanner

care este integrat, i se fac legături diferite de cele originare și primește noi funcții.

Și cu toate acestea, resemnificările ulterioare nu-l îmbogățesc, dimpotrivă, reducîndu-l la o dimensiune sau alta, îi iau complexitatea. Mitul își pierde polivalența primară devenind element pentru o construcție, cînd în viața sa dintîi era el însuși o lume. O lume, adică un sistem, avînd coerență, deci o logică anume. „Sincretismul" care îi este adesea aplicat nu vrea să însemne îmbinare eclectică neprezidată de vreun principiu unificator, pentru că nu este un amestec mai mult sau mai puțin confuz de elemente. Dacă *sincretism* vine de la *syn* (cu) și *kerannun* (a amesteca), etimologia fiind discutată, atunci mitul nu este o realitate culturală sincretică. Asemenea gîndirii magice, el este „un sistem bine articulat" și nu un simplu „început, o schiță, parte a unui tot nerealizat încă".

Ce-i drept, „elementele reflecției mitice se situează întotdeauna la jumătatea drumului dintre percepte și concepte". Lucrează cu *imagini* încă și „imaginea nu poate fi idee, dar ea poate juca rolul de semn, sau mai exact, poate convieţui cu ideea într-un semn, iar dacă ideea nu este prezentă, să-i respecte viitorul ei loc și să-i traseze în negativ contururile acestuia". Deși prinsă „în mrejele imaginilor", gîndirea mitică „poate fi încă de pe acum generalizatoare, deci științifică" (Claude Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică*, București, Editura Științifică, 1970, p. 153, 158, 162).

Așa stînd lucrurile, dacă din sine au putut porni deopotrivă religia și filosofia, deci două modalități opuse de valorizare a lumii, faptul nu ține de dispunerea eclectică a elementelor sale. Operațiunea de desprindere n-a fost deci mecanică, una, religia, luîndu-și povestea fantastică iar, cealaltă, filosofia, ideea, sau ceea ce ține locul ei, adică imaginea. În urmare, nu înseamnă că pentru istoricul religiilor prezintă interes numai o parte, iar pentru istoricul filosofiei, cealaltă. Ca atare, în condiția lui originară, mitul este o realitate strînsă în jurul unei valori. Polivalența (sau dacă ne raportăm în continuare la religie și la filosofie, atunci, bivalența lui) este a oricărei opere deschise. Ea este pusă în lumină de valorizările ulterioare, în sensul potențării și izolării unor semnificații altfel soli-

Scanned with OKEN Scanner

dare. Așadar, polivalența nu este determinație tîrzie, adăugată, ci originară, mitul fiind o explicație a lumii, un limbaj al omului cu lucrurile în care se concentrează o experiență, lămuririle și nelămuririle, intuițiile, încrederea și teama, el este și retragere dar și înaintare, pe scurt, reproduce condiția omului într-un moment anume al istoriei sale, cînd, se înțelege, nu era un savant ori un metafizician realist, nici însă numai un *homo religiosus*. Avea cîte ceva din fiecare pentru că prin mit încerca „să explice un anumit lucru, fie cauza unui fenomen natural, fie originea unei instituții sau unei cutume". Fiind „în principal o povestire explicativă (etiologică)", inițial mitul e „un răspuns, provizoriu este adevărat, dar, în fine, un răspuns întrebărilor puse de omul curios de a cunoaște cauza lucrurilor" (Alexandre H. Krappe, *La genèse des mythes*, Paris, Payot, 1938, p. 26). Povestirea are însă și o componentă magică, pe lîngă „o explicație a lumii și a propriului mod de a exista" al omului, reamintind ceea ce s-a întîmplat într-un *illud tempus*. Prin reactualizare se repetă „ceea ce au făcut *ab origine* zeii, eroii sau strămoșii" (Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 24). Mitul, „independent de natura sa, enunță un eveniment care a avut loc *in illo tempore* și constituie, datorită acestui fapt, un precedent exemplar pentru toate acțiunile și situațiile care, prin urmare, vor repeta acest eveniment" (*Idem, Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1970, p. 360). De aceea justifică și întemeiază ritualul — o repetare a evenimentului inițial — dar nu în primul rînd, pentru că mai direct sau printr-o serie de etape mijlocitoare ritualul este subordonat acțiunii umane. Bunăoară în *Śatapatha-Brāhmaṇa* VII, 2, 1, 4 și respectiv în *Taittiriya-Brāhmaṇa*, I, 5, 9, 4 oamenii spun : „Noi... trebuie să facem ceea ce zeii au făcut la început" ; „Cum au făcut zeii fac și oamenii". Sau dansul ritual totemic australian de ridicare a interdicției este și un exercițiu înaintea vînătorii, pentru cei vîrstnici și o „școală" pentru cei ce urmează să fie inițiați.

Pînă și ritualul, deci, are o dublă deschidere și este firesc de vreme ce, prin origine și desfășurare, este act profan. Sacrul însuși, dealtfel, este fapt de viață împins dincolo de el, într-un loc și într-un timp oarecum în sine.

Scanned with OKEN Scanner

Se produce, aşadar, o dispunere în două planuri a lumii, după modelul actelor umane înseşi, pentru că înfăptuirea repetă un „scenariu" deja constituit care, prin generalitatea sa, putea să treacă drept determinant, sau mai degrabă călăuzitor, în raport cu acţiunea.

Exemplaritatea şi, prin ea, sacralitatea mitului, a ritului, obiectelor venerate etc. rezultă astfel din impunerea ca model a unei valori.

În urmare, ceea ce primează în structura şi în funcţiile mitului este aspectul explicativ determinat de viaţa socială, pentru nevoile ei.

Un metafizician retras complet din lume, uranian prin excelenţă, omul n-a fost nicicînd, nici mai înainte, nici de îndată ce a avut suficient timp liber la îndemînă. Nici măcar Platon cu care aproape îndeobşte se exemplifică atitudinea contemplativă, de evaziune olimpiană, nu s-a închis în universul său.

Cu atît mai puţin, am găsi un asemenea metafizician în lumea arhaică ! Dar dacă nu dăm peste metafizicianul abstract, surd la zvonul vieţii, nu înseamnă că „primitivul" era lipsit de o deschidere metafizică. „Atitudinea spontană" a lui „presupune anumite implicaţii metafizice" (Georges Gusdorf, *Mythe et méthaphysique*, Paris, Flammarion, 1953, p. 30).

Cînd s-a reacţionat faţă de transformarea „primitivului" într-un *homo methaphysicus* s-a avut suficientă îndreptăţire. Atunci însă cînd s-a contestat orice preocupare de acest fel, nu numai că s-a procedat simplificator, reducîndu-se o lume, totuşi complexă, la nişte reprezentări şi practici oscilînd în jurul treptei zero a istoriei umanităţii, dar s-a şi rupt continuitatea acesteia. Lucien Lévy-Bruhl chiar identifica mentalitatea primitivă cu una „prelogică" sau „mistică" pentru a nu se fi călăuzit după principiul noncontradicţiei, a nu se fi deschis la experienţă şi a nu fi fost ratiocinantă. Iar Charles Hainchelin ridiculizează penibil „omul-filosof" al lui Edward B. Tylor care „îşi creează religia cugetînd asupra morţii, visului etc." (*Originea religiei*, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1956, p. 40).

Un filosof nu era nici Hesiod, în Grecia veche, nici în India, neştiutul autor al *Imnului creaţiei* din *Rig-Veda*, *In ju jing*, străvechea carte chineză „a transformărilor" nu

este tratat de metafizică, iar din epopeea sumeriană a creației *Enuma Eliș* (Cînd sus) nu se poate învăța filosofie la școală. Cine însă ar putea, în mod serios, să le conteste valoarea *filosofică* în sine și nu doar pentru filosofie, ca îndeletnicire ulterioară? Sistematizînd mituri, rituri, practici oraculare *Teogonia, Rig-Veda, In fu jing, Enuma Eliș, Cartea morților, Geneza* biblică sînt mai aproape de „gîndirea mitică" decît de cea filosofică, în conceptul statornicit al acesteia, și poate tocmai de aceea ele și altele asemenea, dimpreună cu întreaga zestre moștenită, alcătuiesc ceea ce s-ar putea numi o *protofilosofie*[1]. Nu putem desluși exact ce va fi determinat saltul de la mit la *logos*-ul filosofic, nici mecanismul acestuia fără luarea în seamă a antecedentelor ideologice. Fie și negativ — constituirea prin reacție — filosofia și știința sînt datoare istoriei anterioare pentru că ele se autonomizează nu numai prin construcția propriu-zisă, ci și prin „ruperea *participărilor* universului mitic și precategorial" (Remo Cantoni, *Il pensiero dei primitivi*, Milano, Il'Saggiatore, 1963, p. 298).

Gîndirea mitică, fiindcă premerge celei filosofice, contribuie la nașterea ei, dar mai înainte de aceasta este un sistem de reprezentări și explicații al oamenilor din epocă. De aceea, fie și ca protofilosofie, ea este filosofia acestora.

Demonstrația s-ar face mai ușor alegînd dimensiunea anticipativă a mitului ca operă deschisă. Posibilitatea nu este de neglijat dar, folosită în exclusivitate, prin incompletitudine, nu dă satisfacția cuvenită.

De bună seamă, oricît sînt ale epocii care le produce, reprezentările, explicațiile își verifică valoarea și prin capacitatea de integrare în adevărurile timpurilor urmă-

---

[1] Împrumutat de la Aram M. Frenkian (cf. *Le monde homérique. Essai de protophilosophie grecque*, Paris, J. Vrin, 1934), termenul *protofilosofie* ne-a părut considerabil mai adecvat pentru a numi reflecția nesistematizată sau mai exact reflecția mitică decît acela de *prefilosofie*, întrucît acesta pare să sublinieze prea îngroșat discontinuitatea și, poate, implică chiar o accentuare axiologică minimalizatoare a culturilor în care meditația asupra universului în întregul său, asupra omului și relațiilor dintre el și lume n-a luat forma expresă a filosofiei. Altfel spus, n-ar fi prea departe de „gîndirea prelogică" pe care o gă-

toare. Dar adevărul lor, mai înainte de a fi al viitorului, este al prezentului. De aceea, primatul trebuie să-l aibă valorizarea din interior, dar, încă o dată, cu grijă statornică pentru ce a rodit.

Dacă mitul închide în sine o protofilosofie, sau este o protofilosofie, se revelă ca atare numai în perspectiva filosofică. Prin aceasta, celelalte analitici nu sînt devalorizate, pentru că filosofia nu-și ia dreptul de a monopoliza un aspect sau altul, o categorie de mituri sau alta. Mitul este descris și interpretat, în totalitatea și în polimorfismul său, ca o reconstrucție a lumii, potrivită cu mijloacele la îndemînă în epocă.

S-ar putea, deocamdată, obiecta că nu poate fi nici măcar o protofilosofie pentru că nu îndeplinește condițiile de existență ale *iubirii* de înțelepciune, fie ea și la început de istorie.

Ce-i drept, *filosofia* este altceva decît *sofia*, deosebirea făcînd-o încă Heraclit, în Grecia. Efesianul vorbește de „bărbați iubitori de înțelepciune" *(filosofoi ándres)* și între ei nu include pe Hesiod, pe Pythagoras, pe Xenofan și pe Hekataios pentru că „mulțimea cunoștințelor *(polymatía)* nu te învață să ai minte" (fr. 35, 40, Diels).

Filo-sofia, deși o asumare a lumii și încă a lumii ca totalitate, nu este suma cunoștințelor, un fel de breviar al înțelepciunii. Ea, spre a zice ca Aristotel, are ca obiect ființa ca ființă, este o știință a principiului întemeietor în ordinea naturii și în ordinea umanului. Reflecție asupra lumii și reconstrucție a ei, reflecție asupra omului și reconstrucție a lui, filosofia îndeplinește un rol care absoarbe pe acela de a explica. Folosind o distincție diltheyiană, însă dînd termenilor alte semnificații, am putea vorbi de o depășire a *explicației* în *înțelegere* încă de

---

sea L. Lévy-Bruhl. Protofilosofia, însă, sugerează în primul rînd continuitatea, identificînd în ceea ce nu este încă *filosofie*, totuși o filosofie și posibilitatea *filosofiei*.

Nu eludează discontinuitatea, nici diferența valorică pentru că le subordonează solidarității procesuale a etapelor fluxului gîndirii. Preferința pentru *protofilosofie* nu este așadar pur formală, termenul avînd o semnificație mai potrivită stării concrete a lucrurilor decît *prefilosofie*. Este vorba de prima filosofie — prima în ordine istorică — anterioară *filosofiei* ca exercițiu al spiritului care și-a cucerit și construit obiectul și mijloacele.

Scanned with OKEN Scanner

la începuturile filosofiei. În Grecia, de pildă, Parmenides, marele eleat, apleacă reflecția filosofică asupra condițiilor de inteligibilitate ale principiului, ceea ce înseamnă că i se mai adaugă o funcție, anume aceea de a fi o înțelegere a raportului subiect-obiect, în terminologie modernă. Pentru că filosofia parmenidiană ca *teorie* a principiului este tocmai o punere în operă, potrivită cu epoca, a raportului în cauză.

În al doilea rînd, s-ar mai putea veni cu întîmpinarea că gîndirii mitice îi lipsește aparatul conceptual necesar pentru a fi posibilă ca protofilosofie. Mitul, fiind o povestire, procedează narativ și nu interpretativ. În loc de concepte dăm de personaje și de situații. Se antropomorfizează intens, prin urmare, dar o condiție de existență a filosofiei este tocmai eliberarea de antropomorfism, sau mai degrabă reducerea lui, căci fără de el „nu se prea poate dura o metafizică" (Lucian Blaga, *Diferențialele divine*, București, Editura Fundațiilor, 1940, p. 30).

Iată, în *Enuma Eliș*, „Apsu primordialul" și „Tiamat — cea care le-a dat naștere la toți", apa dulce — principiul masculin și apa sărată — principiul feminin sînt elemente și forțe primordiale, dar și personaje într-o narațiune. Comportamentul este uman, ridicat la scară cosmică. (*Enuma Eliș*, I, 3, 4, în *Gîndirea asiro-babiloniană în texte*, București, Editura științifică, 1975.)

În *In fu jing*, cerul (creatorul), asemenea oamenilor, atinge „o sublimă reușită prin perseverență"; la fel și pămîntul (*Yi King, Le livre des transformations*, I, 1, 2. Paris, Librairie de Medicis, 1973). Unul, născut „prin puterea căldurii", în imnul vedic al creațiunii, este aureolat de dorință „care a fost cea dintîi emanație a spiritului" (*Rig-Veda*, X, 129). În *Taittirya-Āranyaka*, 1, 23, 1, dorința apare în cugetul lui Prajapati: „Lumea aceasta era apă, numai valuri. Singur Prajapati (Creatorul) apăru pe o frunză de lotus. În cugetul său se ivi dorința: Aș vrea să creez această lume." (În Theofil Simenschy, *Cultura și filosofia indiană în texte și studii*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1978, vol. I, p. 46, 47 — în notă.)

Teogonia hesiodică, la rîndul ei, este o vastă epopee a lumii care povestește, ceea ce Aristotel constata în genere

la mit, întîmplări minunate. Regiunile universului și forțele lui poartă numele și au demnitățile zeilor. Pămîntul „cu largile-i coapse / Casă temeinică dată nemuritorilor“ din unirea sa cu Cerul „născu pe-nspumatul Oceanos / Coios și Crios, Japet, Hiperion, zeul Luminii“ [...] „Și după toți, cel din urmă pe Cronos cu gînduri ascunse / Cel mai temut din copii și care urîtu-și-a Tatăl“.

Abia născuți, „fiii de temut“, grabnic, „fără să fie lăsați să vadă lumina cea strălucitoare“, sînt închiși „în grote ascunse în bezne“.

Gemînd „strîmtorat în adîncuri“, „întinsul pămînt“, pentru a se elibera pe sine și a-și scoate la lumină copiii, pune la cale „crudă, vicleană ispravă“.

Născoci „alb sclipitorul oțel“, dintr-însul făcu o secera mare, să plătească mișelia. Dintre fii, singur Cronos „plin de curaj“ se leagă să îndeplinească vrerea mamei sale.

Cînd

Marele Cer se arată, cu el aducînd neagra noapte
Ars de iubire-nvelește pămîntul întins, pretutindeni,
Dar din culcușu-i de pîndă, mîna cea stîngă ridică
Fiul. În dreapta ținea custura la dinți ascuțită,
Mare și grea, iar cu stînga organul ceresc îl înșfacă
Secera repede-l taie, apoi îndărăt îl aruncă,
Plin de avînt, ci din mînă nu-l lasă să-i scape zadarnic.

Temător, să nu i se întîmple ceea ce el a făcut tatălui său, Cronos, la rîndul lui, își înghite copiii. Dar Zeus, salvat prin vicleșug, avea să facă dreptate, detronîndu-l și impunînd o nouă ordine în lume. (*Teogonia*, v.v. 117, 118, 135, 138, 139, 158, 159, 161, 162, 171, 177—183.)

O teogonie numai, s-ar putea spune, de vreme ce întregul poem reface nașterea și întîmplările zeilor.

Firește, avem de-a face cu o teogonie, dar mai în adîncime întîlnim o cosmogonie. Una se împletește cu cealaltă, alcătuind un tot unitar, de aceea, unde se termină una, unde începe cealaltă este greu și inutil de stabilit. Dar o anume delimitare este, totuși, posibilă, pentru că teogonia servește întrucîtva cosmogonia prin virtuțile ei narative. Ea este aceea care dă formă și încheagă povestirea, firește datorită intensului antropomorfism care o

stăpînește. Se poate însă lesne observa că teogonia, în acest caz, deși o expresie nemijlocită și hipertrofiată a antropomorfismul, este, în același timp, și o etapă în procesul degradării lui. Căci cosmogonia înveșmîntată de teogonie, fie și fantezistă, este, în principiul ei, o reconstrucție a lumii ca lume. Forma omenească a elementelor și întîmplărilor din univers rămîne în urmă ca și cum ar fi servit doar ca un mijloc pentru om de a scăpa de strînsoarea limitelor lui și de a răzbi într-o zarișe în care să poată contempla cosmosul.

În fine, s-ar mai putea obiecta că mitul, postulînd un început al lumii, în ordine temporală, sau oricum ca act prim într-o serie, evoluează pe un alt plan decît cel al filosofiei, pentru că aceasta originează lumea într-un principiu care este temeiul absolut.

Ce-i drept, mitul pleacă de la un început care, cel mai adesea, este identificat cu haosul, o stare primară, doar, relativ amorfă. El nu se află în opoziție cu cosmosul, ci în serie cu el, generîndu-l. Dacă ar fi un absolut nu ar putea să treacă în altceva ; or, haosul se cosmotizează.

Principiul însă are ca întîie condiție ilimitarea și indeterminarea ; el este absolutul. Așa fiind, nu premerge ca un moment altuia și, fiind ilimitat, nu are cum să treacă în altceva, deci să se depășească. Numai din limite se poate ieși, din infinit nu. El generează formele de existență ca pe modurile sale de a fi. Generînd, se autodetermină.

Asemenea obiecții au, se vede, îndreptățire, nevenind cu nimic șicanator și nefiind formulate în numele unui fel de purism filosofic. Dar oricînd, ridicate abstract, pot să devină mijloace de contestare a legitimității valorizării filosofice a mitului. Pentru vestejirea unei asemenea procedări, analiza din interior va fi întotdeauna, cu deosebire, necesară. Mitul nu este *o iubire de înțelepciune* nici măcar în condiția antică a acesteia ; necum în cea a filosofiei în exercițiul ei modern și contemporan. Toate cele trei obiecții posibile la interpretarea mitului ca logos protofilosofic semnifică limitele lui interne, deopotrivă materiale (de conținut) și formale.

În epoca sa, și pentru ea, „iubirea de mituri“ este însă o filo-sofie fiind, deopotrivă, explicație, înțelegere a lumii

și atitudine față de ea, pozitivă sau negativă. În mit, ca și într-o filosofemă, pulsează o dublă mișcare umană : de interiorizare a realului și de exteriorizare a omului în ceea ce-i transcende. De aceea, mitul este rezultat al unui dialog esențial al omului cu lumea, dar mai este și o condiție a dialogului. Absorbție a unei experiențe în explicație și înțelegere, mitul revine la ea pentru a-i spori orizontul și puterea de comprehensiune. El nu reconstruiește doar pe baza unor constatări anterioare, ci determină și noi deschideri. Are, altfel spus, un rol activ în raport cu experiența și în general, cu viața umană.

Exemplaritatea îndeplinește în cea mai mare măsură acest rol, fiindcă, memorie a umanității, mitul dirijează experiența prezentă și o proiectează pe cea viitoare ca o știință a lumii care, ca orice știință, posedă un sistem de axiome. Revenirea la început, la momentul declanșării și al organizării primare a lumii este echivalentă, păstrînd proporțiile, cu reîntoarcerea metodică la axiome. Sensul reactualizării este slujirea acțiunii pînă și prin dimensiunea sa pedagogică : repetarea este o punere în scenă pentru neinițiați și o reamintire perpetuă pentru a nu se pierde știința adunată de-a lungul timpului.

Că nu se repetă o istorie exemplară, un model al genezei neexistînd, pentru noi este evident. Este însă acesta un motiv de nesocotire a mitului prin identificarea lui cu o „povestire mincinoasă" ? Lucrurile, ce-i drept, n-au stat ca în lumea mirifică a mitului. N-a existat un haos inițial și cosmotizarea nu s-a întîmplat nici prin suflare, nici prin numire, nici datorită opoziției dintre principii care sînt unul : activ, masculin, luminos, determinant și altul receptiv, feminin, tenebros, determinat și uneori, în anume configurații, rău spre deosebire de primul, benefic.

Să fie, atunci, mitul o imensă eroare și omul, în epocă, propriul său adversar, pentru că în loc să-și aprindă lumini și le stingea cu fantezia ? Mitul nu este o rătăcire tot așa cum nu este nici filosofia la începuturile ei, deși identificarea principiului cu apa, sau aerul, sau focul, sau pămîntul, sau cu toate la un loc și uneori și cu altele n-a primit confirmarea ca adevăr. Și cu toate acestea, nimeni nu spune că istoria filosofiei este o suită de erori.

Scanned with OKEN Scanner

Construcția narativă a mitului nu are o corespondență în realitate. Este fals că la început nu era decît o stare nedeterminată, sau cvasinedeterminată și nu există nici un temei pentru a admite că lumea s-a născut așa cum și-o imaginau sumerienii, în *Enuma Eliș*, indienii, în *Imnul creațiunii*, sau grecii, cu Hesiod, în *Teogonia*. Dar dacă trecem dincolo de narațiune, și trebuie s-o facem dacă vrem să deslușim viața adevărată a mitului, atunci vom avea de contemplat un peisaj mai auster, însă mai bogat, fiind al esențelor. Trebuie, așadar, să căutăm „spiritul, ideea acelor forme, cari ca atare sînt mincinoase" ; aceasta „trebuie citită și înțeleasă" (Mihai Eminescu, *Strîngerea literaturei noastre populare*, în *Despre cultură și artă*, Iași, Junimea, 1970, p. 47).

Narațiunea servește unei explicații și unei înțelegeri a lumii, tot așa cum cadrul fizicalist (principiul ca formă determinată : apa, aerul etc.) avea să folosească lui Thales, lui Anaximandros lui Anaximenes, bunăoară pentru a săvîrși deschiderea metafizică.

Ea poartă motive care alcătuiesc un tot, articulîndu-se subtil și coerent. Primul ca importanță, ocupînd locul central în miturile cosmo-antropogonice, este motivul începutului care include deopotrivă momentul originar și momentul declanșării procesului cosmotizant. Fie că este vorba în cea mai mare măsură de haos (în imnul vedic un „întuneric învăluit de întuneric ; acest tot era o întindere nedeslușită de ape" — *Rig-Veda*, X, 129, în *op. cit.*, p. 46 — în *Teogonia* hesiodică o realitate nedeterminată, dar și ea tenebroasă), fie că avem de-a face cu elemente distincte (două : apa dulce și apa sărată în *Enuma Eliș*, opt : cerul, pămîntul, tunetul, apa curgătoare, muntele, vîntul-lemnul, focul și lacul în *In fu jing*), fie că alături de apă, de obicei, este pus un zeu (Ptah în *Inscripția regelui Șabaka*) ori două ființe cu atribute demiurgice (unele legende cosmogonice românești, americo-indiene ș.a.), tema este comună.

Ceea ce spunea Aristotel despre poetul beoțian se poate extinde : toate miturile etiologice sînt „în căutarea unui... principiu", „înțelegînd prin aceasta că trebuie să existe în lume o pricină" (*Metafizica*, A, 4, 984 b).

Scanned with OKEN Scanner

Principiul, sau ceea ce, deocamdată poate să treacă drept principiu în funcționalitatea sa *materială* este de fiecare dată o natură anume, cel mai adesea apa dar mai apar și altele, bunăoară în cosmogonia chineză din *Cartea transformărilor*. Întrucîtva dimensiunea constitutivă are primat față de cea în-formatoare, demiurgică. Dealtfel este firesc, pentru că logic, dacă nu și temporal, cosmotizarea urmează, pornește de la ceva, se determină în raport cu ceva și acesta nu are a fi decît un indeterminat ori mai degrabă un mai puțin determinat. Chiar și zeul Ptah din *Inscripția*... egipteană este oarecum secund față de materia creației, el aspirînd-o și dîndu-i formă în inima sa. Asemenea și Dumnezeu și Diavolul din legendele cosmogonice românești : deși, atunci cînd nu era decît o apă fără sfîrșit pe valurile ei pluteau și viitorii protagoniști ai „romanului" lumii, ontologic, ei stau pe un plan secund. Asemenea și germenul care „era ascuns în haos" din imnul vedic : coetern întunericului învăluit de întuneric, el se naște „prin puterea căldurii", deci ceva anume îl ajută pe el însuși să apară. *(Rig-Veda*, X, 129, în *op. cit.*, p. 46.)

În *In fu jing* ori în *Teogonia* procesul se declanșează în mod spontan : în vechea carte chineză de înțelepciune, datorită opozițiilor interne, cerul fiind principiul activ *(Yang)* și pămîntul receptivitatea *(Yin)*, în poemul hesiodic simplu, natural, probabil ca urmare a dezechilibrului din interiorul haosului. Căci haosul hesiodic nu este un absolut, el semnificînd mai degrabă o deschidere către..., decît „o stare de confuzie și indistincție absolută" (Werner Jaeger, *À la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques*, Paris, du Cerf, 1966, p. 116). Iar odată declanșată geneza, ca și în *Cartea transformărilor*, oarecum și în *Teogonia*, acceptînd o sugestie aristoteliciană, jocul intern al forțelor contrarii : Iubirea (ca principiu al ordinii și „pricină a celor bune") și Ura (principiul dezordinii și „pricină a celor rele") ar fi generat neliniștea interioară creatoare și distrugătoare de forme într-un univers dinamic *(Metafizica*, A, 4, 985 a).

Despărțirea celor două funcții : cea întemeietoare și cea ordonatoare, și accentuarea axiologică diferențiată țin, evident, de procedarea antropomorfică, *yin* și *yang*, ura

și iubirea, Ptah, Dumnezeu și Diavolul etc. avînd un rol secund, asemenea omului față de materia asupra căreia se exercită și, încă, asemenea formelor de existență înseși. Fiindcă pămîntul este oarecum determinant față cu planta, și izvorul față cu apele care alunecă în albie.

De aici și narațiunea, povestirea care curge de la „mai întîi" prin „după aceea".

Ceea ce poate să pară un viciu este, ori tinde să devină, o virtute, fiindcă, la rigoare, deși nu sînt distanțate temporal, cele două funcții au demnități ontologice diferite. Primatul absolut este al substratului, mișcarea fiind mod fundamental de existență al acestuia.

Întrucîtva nici înserierea momentelor nu este prea viciată, pentru că modalitatea relevă o anume conștiință a istoricității. Se poate lesne observa, în acest context, chiar o *percepție* a mecanismului cosmogoniei de îndată ce se deslușesc forțe contrarii care animă și fac posibilă deopotrivă identitatea și deosebirea, discontinuitatea și continuitatea. Iar prin toate acestea străbate duhul relativului, fără de care istoricitatea ar fi o vorbă goală. În oarecare măsură, relativitatea, ca marele orb al grecilor căruia i se supuneau și zeii, prinde și haosul. Werner Jaeger chiar propunea interpretarea versului hesiodic: *hé toi mèn protista háos ghénei* — „la început a apărut haosul" și nu „la început a fost...", pentru că poetul, deși scruta originile, nu pare să fi aflat cum vor fi fost acestea. Pentru a fi reușit să pună problema începutului absolut i-ar fi trebuit „o treaptă de rigoare pe care gîndirea sa nu putea s-o atingă" *(ibidem)*.

Chiar dacă este cam categorică, interpretarea jaegeriană nu poate fi repudiată, avînd anume virtuți operaționale și în alte spații culturale. Amestecul particulelor *yang-zi* și *yin-zi*, de pildă, este o etapă ulterioară dacă nu și temporal, logic oricum, fiindcă *zi* — pozitiv și *zi* — negativ au anterioritate.

Relativizat, haosul începe să fie împins dincolo de limitele sale pentru a trece în lucruri ca substanță și temei al lor. Este cazul particulelor *zi*, chiar al *Imnului vedic*, pentru că germenul ascuns în haos se împlinește în „Unul" și întinderea nedeslușită de ape se desface într-o putere pasivă, dedesubt, și alta activă, deasupra. Și, încă,

Scanned with OKEN Scanner

tot într-o oarecare măsură, și haosul hesiodic trece în Geea, în Eros, în Noaptea cea neagră care „se iscară din Haos“ (*Teogonia*, v. 124) și prin acestea, Cerul, Oceanos, Cronos care, încă o dată, sînt *zei — regiuni ale lumii.*

Haosul este începutul — relativ, dacă nu neapărat în sensul propus de Jaeger, în altul, anume ca posibilitate a cosmosului, cu siguranță — și ca început ori „pricină“, dar și, aplicîndu-i definiția aristoteliciană a principiului, pentru că este cel datorită căruia un lucru este și ia naștere. Chiar dacă nu cheamă formele la sine asemenea focului heraclitic, anulîndu-se ca atare prin trecerea în momentul ulterior, haosul își conservă însă substanța în cosmos. Nu va mai fi întunericul învăluit de întuneric, nici apă fără de sfîrșit, dar va supraviețui în transformările lui, ca sămînța și sevele pămîntului în plantă.

Dacă așa stau lucrurile, mitul ca filosofie *a epocii,* în formă protofilosofică, pare de necontestat.

Argumente în plus mai pot fi aflate și în reflexul motivului cosmogonic în explicația de sine a omului.

Generînd universul și zeii, haosul sau mai degrabă realitatea primară produce, este drept că mijlocit, și omul care, în acest fel, își recunoaște conaturalitatea cu lucrurile pentru a se întări în demersul său teoretic și practic.

Găsindu-se ca parte a lumii, își justifica putința de a se folosi de formele ei și de a le transfera în orizontul său. Pentru că se recunoștea ca natură, printr-un reflex firesc se întorcea la sine. Participarea nu avea însă un singur sens și nu prima cel care avea în vedere lumea. Omul se raportează la ceea ce-l transcende nu pentru a se pierde, ci pentru a se delimita de sine. Dacă își închipuiau că repetă o istorie exemplară ori, ca în mentalitatea de tip totemic, că descind dintr-un strămoș comun, oamenii își căutau natura proprie, justificarea lor ca ființe înrudite și care acționează convergent. Identificarea cosmogoniei cu o istorie exemplară este echivalentă cu instituirea haosului în pricina comună a tuturor lucrurilor, avînd, *mutatis mutandis,* aceeași funcție. Deci îndeplinește rolul principiului. O explicație inadecvată sau, cu îngăduință, foarte aproximativă s-ar putea spune și nu fără dreptate, pentru că nu din perspectivă heteronomă omul și-a putut descoperi natura proprie. Dar, înainte de a se

Scanned with OKEN Scanner

ajunge la viziunea autonomistă, a trebuit ca sistemul lumii să fie instituit în model pentru sistemul omului, adevărat că, în prealabil resemnificat. Căci, pentru a sluji înțelegerii sale, omul mai întîi a modelat, firește ideal, lumea punînd-o să se comporte ca el însuși, numai că la proporții cosmice. Pînă mai tîrziu, în plină filosofie, starea de lucruri se va prelungi. Bunăoară, în Grecia, de la Heraclit și pînă, în parte, la Democrit omul avea să se contemple pe sine prin natură. Abia cu Socrate și cu sofiștii, capătă conștiința că este măsură a tuturor lucrurilor, fiind prin excelență ființă socială.

Pentru a ajunge aici trebuia să străbată o cale lungă, să rătăcească adesea, dar pînă și acestea au fost profitabile, fiindcă nu numai pentru individ, ci și la scară socială o eroare, ca încercare eșuată, își are învățămintele ei. Nu este numai cazul mitului, pentru că și filosofia, în desfășurarea ei, nu depășește doar un adevăr parțial în altul mai cuprinzător, ci și eroarea în adevăr.

Mitul pare perfect fals dacă îl judecăm abstract, din perspectiva modelelor cosmogonice contemporane ori din aceea a cutărei sau cutărei filosofii a omului, tot din vremea noastră. Aplicarea unei asemenea măsuri nu este prea departe de vestejirea *Odiseii,* bunăoară, pentru motivul că n-au existat nicicînd sirene, ciclopi, Circe care își metamorfoza oaspeții în porci, lotofagi etc., iar geografia călătoriilor lui Ulise este într-atît de fantezistă încît „chiar anticii ezitau în ceea ce privește localizarea majorității punctelor pe unde trecuse“ temerarul fiu al lui Laerte (Jean Defradas, *Literatura elină,* București, Editura Tineretului, 1968, p. 26).

Dacă neglijăm fondul ideatic trecem ușor peste mit, în cel mai bun caz acceptîndu-l ca pe o poveste savuroasă prin fantezie și exotism.

Dar mitul, prin valoarea sa cognitivă și morală, a trecut în constituția spiritului astfel încît, vrînd, nevrînd, trebuie să-l recunoaștem ca pe un strat în profunzimile conștiinței.

La el ne putem raporta atît istoric, fiind un moment al devenirii noastre, cît și fenomenologic, în sens husserlian, ca la un dat constitutiv în arhitectonica spiritului, cam asemenea unui strat geologic.

Scanned with OKEN Scanner

În urmare, el a intrat în țesătura conștiinței sociale, în fondul de apercepție al unei comunități.

Poate că, în primul rînd, Thales din Milet, cînd ajungea să identifice principiul cu apa, valorifica fapte de observație proprie. Dar a pus în operă, cu siguranță, și reprezentările mai vechi, mitice, ale oamenilor străvechi „care au trăit cu mult înaintea generației de azi și au făcut primele încercări de explicație teologică a lumii" și care „au făcut din Okeanos și Tethys părinții lumii, arătînd că lucrul pe care jurau zeii, numit de poeți Styx, nu e altceva decît apa. Dar cine jură, jură pe ceea ce e mai respectabil, și mai respectabil e ceea ce e mai vechi." (Aristotel, *Metafizica*, A, 3, 983 b.)

Reprezentări și reconstrucții originare ale lumii, miturile n-au rămas în urma istoriei, ci, integrîndu-i-se, au sporit cu ea. Depășirea lor în știință și în filosofie a însemnat, de fapt, suprema lor încoronare.

De aceea, trecerea de la mit la filosofie este ca un proces natural. Conștiința valorizării lui, fie și vagă, n-a lipsit, dar ea, ca bufnița Minervei, și-a luat zborul cînd, în urma desăvîrșirii în genul său, *a trebuit* să treacă într-o formă de cultură superioară ori numai să-i constituie fondul de apercepție. Și într-un caz și în altul avem de-a face cu o continuitate firească între două momente — straturi ale istoriei cu demnitate egală pentru că fără unul, nici celălalt.

Fondul tradițional, așadar, n-a însemnat pentru dezvoltările ulterioare o simplă condiție, o pre-istorie, ci o parte a istoriei, prima și în ordine temporală, și în ordine fenomenologică. O protoistorie, altfel spus, care, revenind la ceea ce ne interesează, într-o fațetă și într-o funcție a ei este *protofilosofie*.

Din această perspectivă și pentru reconstituirea unui capitol al protofilosofiei românești s-a întreprins cercetarea ale cărei rezultate sînt arătate în cele ce urmează.

Ca orice mitologie și cea românească poate să fie abordată de istoricul culturii, de istoricul religiilor, de antropolog, de folclorist, de istoricul literar, de estetician, de istoricii științelor, de istoricul filosofiei.

O analiză din perspectiva istoriei filosofiei poate să

Scanned with OKEN Scanner

pară insolită, dacă opunem în mod abstract mitul filosofiei.

Mai puțin îndreptățită în culturile vechi : chineză, indiană sau greacă, în acestea trecerea de la mit la filosofie fiind mai lesne observabilă, punerea într-un raport de opoziție exterioară a celor două universuri pare întemeiată în spațiul cultural românesc. Căci filosofia apare tîrziu, cu Dimitrie Cantemir, și nu în prelungirea fondului tradițional ca valorizare a lui.

Ce-i drept, așa stau lucrurile dar, cu toate acestea, folclorul românesc este și o filosofie (în formă protofilosofică), este filosofia poporului care, timp de veacuri de-a rîndul, vide de filosofie de școală, a fost *filosofia*. Înțelepciunea populară este partea de filosofie veche a noastră[1], aceea care a generat zăcămîntul pentru formele „gra-

---

[1] S-ar putea obiecta că, avînd anterioritate în timp, filosofia (protofilosofia, la rigoare) geto-dacilor acoperă etapa veche. Fără îndoială, geto-dacii vor fi avut o viziune asupra lumii remarcabilă, dacă grecii, prin Herodot, au simțit nevoia, parcă din zavistie față de nu prea depărtații lor vecini de la Nord să-i socotească datori culturalicește lor. „După cîte am aflat de la elenii care locuiesc în Hellespont și în Pont, consemnează istoricul din Halicarnas, Zamolxis fiind om (ca toți oamenii) ar fi trăit în robie la Samos, ca sclav al lui Pythagoras. Apoi, cîștigîndu-și libertatea, ar fi dobîndit avuție multă și, dobîndind avere, s-a întors bogat printre ai lui. Cum tracii duceau o viață de sărăcie cruntă și erau lipsiți de învățătură, Zamolxis acesta, care cunoscuse felul de viață ionian și moravuri mai alese decît cele din Tracia, ca unul ce trăise printre eleni și mai ales alături de omul cel mai înțelept al Elladei, lîngă Pythagoras, a pus să i se clădească o sală de primire unde-i găzduia și-i ospăta pe cetățenii de frunte ; în timpul ospețelor îi învăța că nici el, nici oaspeții lui și nici urmașii acestora în veac nu vor muri, ci se vor muta numai într-un loc unde, trăind de a pururea, vor avea parte de toate bunătățile." (*Istorii*, IV, XCV.)

La rîndul său, Strabon îi pune în legătură cu egiptenii pentru că Deceneu, „un vraci", ar fi „pribegit prin Egipt și a învățat anumite semne prevestitoare prin care deslușea vrerile divinității" (*Geografia*, VII, III, 11).

Dacă îl credem pe Iordanes, și nu avem motive a ne îndoi de adevărul mărturiei sale, sfetnicul lui Burebista și apoi rege al statului dac intracarpatic, ar fi fost un învățat de frunte al vremii și un educator al poporului său, aproape ca un iluminist. „Observînd dispoziția lor (a dacilor, n.n.) de a-l asculta în toate și că ei sînt din fire *inteligenți*, i-a instruit în aproape toate ramurile filosofiei, căci el era în aceasta un maestru priceput. El i-a

maticalizate" ale gîndirii filosofice, pentru a numi astfel cultura cultă în deosebire de cea orală, „negramaticalizată" (Cf. M. Pop, *Problèmes généraux de l'ethnologie européene*, în *Travaux du Premier Congrès International d'Ethnologie européene*, Paris, 1971).

Iar în ea, cosmogoniile reprezintă un capitol, poate cel mai însemnat, îndeplinind același rol pe care l-au avut în protofilosofiile clasice sau în filosofie, în prima ei vîrstă, predominant cosmologică.

Bogăția motivelor, polimorfismul parcă fără de limită al construcțiilor, fantezia uluitoare, ideatica subtilă cu rafinamente metafizice, universalitatea ei, toate acestea fac din legendele etiologice, cu precădere, piese de mare rezistență valorică.

Dar de ce legende și nu mituri ?

Distincția pare să nu fie de circumstanță, ci de principiu, pentru că, după o opinie, mitul este „o subspecie a legendei".

învățat morala, dezbărîndu-i de moravurile lor cele barbare ; i-a instruit în științele fizicii, făcîndu-i să trăiască potrivit legilor naturii... ; i-a învățat logica, făcîndu-i cu mintea superiori celorlalte popoare ; arătîndu-le practica, i-a îndemnat să petreacă în fapte bune ; demonstrîndu-le teoria celor douăsprezece semne ale zodiacului le-a arătat mersul planetelor și toate secretele astronomice și cum crește și scade orbita lunii și cum globul de foc al soarelui întrece măsura globului pămîntesc și le-a expus sub ce nume și sub ce semne cele trei sute patruzeci și șase de stele trec în drumul lor cel repede de la răsărit și pînă la apus spre a se apropia sau îndepărta de polul ceresc. Vezi ce mare plăcere ca niște oameni prea viteji să se îndeletnicească cu doctrinele filosofice cînd mai aveau puțin răgaz de războaie." (*Getica*, 69—70.)

Care și cum vor fi fost aceste doctrine filosofice, din nefericire, nu se știe, de aceea trebuie să ne mulțumim cu atestarea existenței preocupărilor de acest fel ca și a celor științifice. Fiindcă aveau o astronomie („puteai să-l vezi pe unul cercetînd poziția cerului..., pe acesta studiind creșterea și descreșterea lunii, pe celălalt observînd eclipsele soarelui..." — *ibidem*), o știință a naturii (între altele, desigur, cercetau „proprietățile ierburilor și ale arbuștilor" — *ibidem*), o medicină vrednică de Hippocrate, observa Pârvan.

În dialogul platonician, *Charmides*, 5, citim : „Zamolxis, regele nostru care e zeu, spune că precum nu se cade să încercăm a vindeca ochii fără să ne ocupăm de cap, ori capul fără trup, tot astfel nu se cade să încercăm a vindeca trupul fără să vedem de suflet, și că tocmai din pricina asta, sînt multe boli

„În chip curent prin *mituri* se înțeleg legendele popoarelor antice, care relatează isprăvile zeilor și eroilor semizei, cu privire la facerea lumii, apoi la rivalitățile dintre ei, suma lor alcătuind *mitologia* cu care ne-a obișnuit literatura antică... În folcloristică s-a încetățenit folosirea termenului *mit* pentru a denumi toate narațiunile despre lumea anterioară celei de azi, arătînd isprăvile zeilor și originea tuturor ființelor și lucrurilor, de obicei creația acestora." (Ovidiu Bîrlea, *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1976, p. 214.)

Alături de mituri, în legendă ar mai sta, ca subspecii, narațiunile etiologice, hagiografice (religioase) și istorice, ceea ce nu mai lasă nici o îndoială asupra sferei sale de cuprindere. Formal, așa stau lucrurile, dar funcțional avem de-a face mai degrabă cu o identitate. Mitul, deși inclus prin subspeciile etiologică și mitologică, adesea identificate, și pe bună dreptate, în legendă, nu are regimul părții față de întreg, ci al unei funcții esențiale într-un organism. De aceea pulsează și în narațiunile hagiografice și chiar și în cele istorice, — adesea fiind greu „să decizi dacă o legendă istorică este despre o figură is-

---

la care nu se pricep doctorii greci, fiindcă nu cunosc întregul de care ar trebui să îngrijească. Dacă acesta merge rău, este peste putință ca partea să meargă bine."

Cu siguranță, toate acestea n-au pierit, ci s-au transmis mai departe, alcătuind zestrea noului popor român. Dar continuitatea nu trebuie afirmată în defavoarea discontinuității și a personalității noului popor.

De bună seamă cultura acestuia, în toate formele ei de manifestare: mituri, obiceiuri, credințe, morală, norme de convieţuire etc., păstrează integrînd în substanța proprie fondul tradițional și daco-get și roman. Se poate admite că „mitologia română", de pildă, „este rezultanta fuziunii formelor etnice cu cele transmise din perioadele protoistorice" (Dr. Aurel Cosma, *Cosmogonia poporului român*, București, Tip. Ziarului *Universul*, 1942, p. 8), dar cu prudență și față de „formele etnice", sintagmă cam abstractă și care rămîne abstractă atîta timp cît nu este integrată în contextul social al noului popor, și față de ideea rezultantei însăși. Totuși, „mitologia română" nu este o absorbție în niște forme, nu se știe cum produse, ale unei tradiții anterioare. Ea este o rezultantă a istoriei poporului, pentru că este un sistem nou și personal de reprezentare și reconstrucție a lumii, produs în cursul dialogului practic și teoretic al oamenilor cu universul și cu ei înșiși.

torică eroizată sau dacă ea este un mit laicizat" (Jan de Vries, *Betrachtungen zum Märchen*, Helsinki, 1954, p. 165).

Dealtfel, se pare că la origine legenda nu se deosebea de mit, fiind un fel de punere în operă narativă a acestuia, căruia îi servea ca mijloc. Raportul, mai mascat se păstrează încă, de vreme ce mitul este, cel puțin în legendele etiologice și mitologice, inima lor. Prin mit, legendele „alcătuiesc — cum sînt de părere doi folcloriști, Mihai Pop și Pavel Ruxăndoiu — mai mult o știință decît o literatură", de aceea s-a și văzut adesea în ele „o pseudoștiință fundamentată pe reprezentări imaginare" ceea ce „a generat uneori rezerve exagerate față de valoarea" lor.

Legendele însă au un incontestabil sens cognitiv, numai că acesta „trebuie căutat nu atît în caracterul lor etiologic, cît în observarea realistă a obiectelor și fenomenelor, în consemnarea unor aspecte specifice, cărora li se acordă o anume semnificație" (*Folclor literar românesc*, București, Editura didactică și pedagogică, 1978, p. 284).

Indiscutabil că nu sînt știință în condiția ideală, nici însă pseudoștiință. Atît legendele etiologice și mitologice, cît și cele istorice consemnează o experiență și o transfigurează într-o explicație. Observația este realistă ori este în limitele istorice date, pentru că poate să fie mai puțin adecvată sau mai adecvată și sporește în puterea de adevăr cu progresul istoric, în genere. Dar, odată cu ea, legendele capătă sens cognitiv și în caracterul lor etiologic și mai cu seamă în acesta, întrucît căutarea cauzelor, o spunea încă Aristotel, ne ajută să dobîndim „o pricepere a lucrurilor" (*Metafizica*, A, 2, 982 b).

Revenind, preferința, în speță a folcloriștilor, pentru legendă este justificată dacă luăm în seamă sfera de cuprindere, sporită, și faptul de a fi „o narativizare a mitului" (Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *op. cit.*, p. 283).

Se cuvine totuși făcută observația că, deși fiecare disciplină își are rigorile ei, dacă în folcloristică s-a încetățenit folosirea termenului *mit* pentru a denumi narațiunile privitoare la lumea anterioară celei actuale, arătînd isprăvile zeilor etc., i se aplică un sens cam restrictiv. Or, indiferent de perspectivă, mitul trebuie recunoscut în funcția sa esențială care este explicația, prin care se și

Scanned with OKEN Scanner

instituie în centrul vital al legendei. A. Van Gennep era, de aceea, îndreptățit în credința sa „că narațiunile explicative au fost de la început. Narațiunea primitivă este utilitară : a propune explicația unui fenomen natural sau social înseamnă să te dedai unei activități intelectuale, dar care nu-i deloc dezinteresată.“ *(La formation des légendes*, Paris, Flammarion, 1910, p. 72.)

Scanned with OKEN Scanner

„GEOGRAFIA" DUALISMULUI. FILIAȚII ȘI DETERMINISM

Dacă motivul cel mai frecvent în cosmogoniile populare românești stă în identificarea începutului și temeiului lumii în apă, cum ele sînt ulterioare altora asemănătoare : mesopotamiene, egiptene, indice, grecești, atunci prima ispită în explicarea universalității acestei stări de lucruri este aceea a influenței, poate chiar a difuziunii dintr-un centru unic sau din mai multe, pentru a vorbi în limbajul difuzionismului cultural. Nu fixau G. Elliot-Smith și W. I. Perry, bunăoară, începutul culturii în Egipt, Jacques de Morgan în civilizația caldeeană sau V. Gordon Childe în cea mesopotamiană ?

Dealtfel, încă scriitori greci, din vechime, parcă uimiți de miracolul lumii create și recreate de înțelepții lor, pentru a-l face mai inteligibil, l-au relativizat, punîndu-l într-o anume dependență de Orient.

Iată-l pe Herodot însemnînd că „tot egiptenii sînt primii care au spus și acest lucru, anume că sufletul omului este nemuritor și că, după moartea trupului, el intră într-o vietate care urmează să se nască... Știu că unii dintre elevi s-au folosit de aceeași învățătură, unii mai devreme, alții mai tîrziu, ca și cum ar fi a lor proprie" (*Istorii*, II, 123). La rîndul său Isocrate era de părere că „Pythagoras din Samos... după ce a mers în Egipt, unde a fost discipolul lor (al egiptenilor) a adus cu el elevilor cel dintîi o altă filosofie" (*Busiris*, 28), iar Porfir, ceva mai tîrziu, avea să noteze că mai mulți spun că el (Pythagoras) a aflat cele

privitoare la așa-numitele științe matematice de la egipteni, caldeeni și fenicieni" (*Vita Pythagoriae*, 18).

La fel Aetius despre Thales: „După ce a studiat în Egipt, a venit la Milet mai spre bătrînețe" (*De placitis*, I, 3, 1) și Suidas, lexicograful bizantin, despre Pherekydes: „în ce-l privește nu a avut dascăl, ci s-a străduit el însuși să se instruiască, procurîndu-și cărțile secrete ale fenicienilor" (Diels, *Fragmentele presocraticilor*, III, 7, A 2).

Plutarh mergea și mai departe, văzînd și la Heraclit și la pythagorei și la Anaxagoras și la Platon și la Aristotel influența dualismului persan: doar efesianul numește războiul „părintele tutror, regele tuturor", pythagoreii lucrează cu dualități: par-impar, unitate-diadă, definit-indefinit, stabil-instabil, drept-stîng, luminos-obscur etc.; Anaxagora ar fi identificat *noûs*-ul cu binele și infinitul cu răul; Empedocles distinge două forțe cosmice: iubirea și ura: Platon în *Timaios* 35 a „dă celor două principii contrarii, numele: unuia de întotdeauna același și altuia de mereu altul" iar în *Legile* 896 și urm. „afirmă că lumea nu este pusă în mișcare de un singur suflet, ci de două. Unul este creatorul binelui și altul, care-i este opus, produce efecte opuse." Chiar Aristotel, lucrînd cu *forma* și *privațiunea de formă* ar fi căzut sub aceeași influență.

„Vezi, o Clea, se adresează moralizator Plutarh corespondentului său grec căruia i-a și dedicat un tratat, cîți dintre filosofii lor se conformează acestei doctrine" dualiste (*De Iside et Osiride*, 48).

Relansată de primii scriitori creștini (Tatian, Clemens, Eusebiu), ideea originii orientale a filosofiei grecești avea să fie preluată în Renaștere și prelungită pînă în zilele noastre „făcînd ravagii mai cu seamă în direcția unei interpretări alegorice sau simbolice" (Aram M. Frenkian, *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européene*, Paris, P. Geuthner 1945, p. 6). Astfel, în secolul trecut, cu precădere în școala germană, s-a extins mult „geografia" influențelor, August Glädisch, bunăoară, punînd pe pythagorei, în legătură cu chinezii, pe eleați cu indienii și pe Anaxagoras cu evreii. Devenise aproape o modă căutarea unor antecedente orientale, filologi și filosofi căzînd de acord asupra problemei de principiu, dar contrazicîndu-se în detalii: Glädisch îl ra-

porta pe Heraclit la perşi, în timp ce Gustav Teichmüller îi cita prin egipteni.

În veacul nostru, entuziasmul mai scade dar oricum nu numai adepţii difuzionismului şi hiperdifuzionismului cultural mai apără explicaţia prin influenţă sau transmisie. Chiar un elinist de mare clasă, în genere critic, prudent, este vorba de Werner Jaeger, admite în teoria platoniciană a celor două suflete un reflex al dualismului zoroastric.

Dar, de bună seamă, deşi de o influenţă a unei culturi asupra alteia, de o circulaţie a ideilor se poate vorbi chiar în limitele istoriei antice şi cu atît mai mult în perioada modernă şi în contemporaneitate, în nici unul din cazuri nu avem de-a face cu o acţiune determinantă. Să presupunem, deşi este greu de admis, că Thales ori Pythagoras ar fi fost iniţiaţi de preoţii egipteni în ştiinţa lor şi în filosofia lor. Fiecare în parte s-a instruit, a deprins o tehnică de gîndire, a luat motive, şi să exagerăm în continuare, a primit sugestii şi soluţii, în fine a ieşit din şcoala egipteană cam cum a ieşit Pallas Atena din capul lui Zeus, cu arme şi scut.

Cu toate acestea ei nu sînt nişte epigoni, umbre şterse ale unor modele ; dimpotrivă sînt într-atîta de individualizaţi, încît eşti ispitit, de acuma, să le conteşti orice datorie faţă de înaintaşi, fie ei greci ori egipteni. Fiecare îşi are stilul său şi dincolo de ei fiecare cultură îşi are personalitatea sa inconfundabilă, deci ireductibilă. În acest caz, prin ce mai este determinantă influenţa (transmisia) ?

Că este o realitate nu se poate contesta, dar că de ea ar depinde destinul culturilor este inadmisibil, nici o probă istorică, nici un argument nefiind în stare pînă la capăt să-i justifice primatul în determinismul cultural. Chiar atunci cînd este de tot evidentă ea nu se înalţă în demnitatea sa ontologică, pentru că odată ajunsă într-un sistem anume, se acomodează acestuia şi începe cauzal să funcţioneze din interior.

Altfel spus, dintr-un factor extern devine unul intern, numai aşa putînd să se integreze în viaţa unei culturi şi să-şi transmită sensurile sale. În situaţia contrarie, ceea ce vine din afară va rămîne mereu în afară şi în spaţiul de civilizaţie dat se va usca repede.

Scanned with OKEN Scanner

De aceea influența se autentifică tocmai prin renunțarea la condiția ei. Se revitalizează nu prin închiderea în sine, nici prin absorbție de materie autohtonă, ci, dimpotrivă, prin trecerea în sîngele culturii în al cărei organism intră. Așadar, șansa vieţuirii sale este anularea regimului ei de existență.

Putînd să aibă rol nu numai de catalizator, ci și de construcție, prin acestea transmisia culturală accentuează doar, nu și determină, universalitatea fiecărei culturi în parte. Căci universalitatea este o realitate emergentă și nu imergentă, ea presupune identificarea unor sensuri, numai prin geneză particulare, cu altele, ale altor culturi. Universalitatea este astfel asigurată din interior și datorită unei luări în stăpînire a realului în esențialitatea lui.

Două îi sînt condițiile de existență : una stă în similitudinea, de esență, a mediilor naturale, alta în identitatea, tot de esență, a oamenilor *urbi et orbi*. Cu diferențieri de relief, de climă, de vegetație și faună, natura oriunde și oricînd în alcătuirea ei nevăzută este aceeași și impune omului, iarăși de oriunde și oricînd, același dialog deopotrivă teoretic și practic. Oricum ar fi fost, bunăoară, elementele lumii identificate cel mai adesea în aer, în apă, în foc, în pămînt, ori cum vor fi fost ca forme particulare de existență în diverse orizonturi naturale, dincolo de individualitatea lor irepetabilă, li s-a aflat statornicia așezărilor și puterilor lăuntrice și le-au fost date loc și roluri similare în cele dintîi reconstrucții mitice și filosofice ale lumii.

Iată, încă vechii sumerieni își închipuiau că atunci „cînd sus, cerul nu fusese (încă) numit / (Iar) jos pămîntul (încă) nu purta un nume“, „nu exista decît Apsu primordialul, născătorul lor, / Mummu și Tiamat, cea care le-a dat naștere la toți ; / Ci numai apele lor amestecîndu-se ca un singur corp“, au adus zeii „întru ființă“ și odată cu ei toate regiunile lumii peste care erau hotărîți să stăpînească. (*Enuma Eliș*, T, 1, 5, 6, în *op. cit.*)

Asemenea și egiptenii care, pentru că pămîntul lor era un dar al Nilului, spre a zice ca „părintele istoriei“, aveau să-și imagineze că lumea întreagă, cu toate ale ei, s-a ivit din apă, așa cum, deasupra valurilor marelui Hapi se ridicau creste de mîl.

C-da 3700 coala 3

Indienii din epoca *Vedelor* socoteau și ei că „totul“ originar „era o întindere nedeslușită de ape“ (*Rig-Veda*, X, 129). Chiar într-o teogonie cum este cea care deschide *Codicele lui Manu* (I, 5) apa, deci un element al lumii, deși, de acuma, decăzută din demnitatea ontologică supremă, continuă să fie materia lumii, căci „Ființa-născută-din-sine-însăși“, „hotărînd în cugetul său să facă să iasă din substanța sa feluritele făpturi, cree mai întîi apa în care lăsă să-i cadă sămînța“ (în Louis Renou, *Anthologie sanskrite*, Paris, Payot, 1961).

Iar grecii, cu Thales din Milet, filosof și nu doar filomytos, gîndeau apa ca începutul și temeiul a tot ceea ce a fost, este și va fi, deci ca „principiul tuturor lucrurilor“ (Aristotel, *Metafizica*, A, 3, 983 b).

Parcă pentru a descuraja ispita explicației de tip difuzionist, motivul apei ca principiu mai poate fi aflat și în spații culturale atît de depărtate, încît este greu de admis că transmisia era posibilă. Dacă printr-o geografie fantezistă a circulației unui motiv sau a altuia s-ar mai putea reconstitui calea urmată în spațiu euro-asiatic, ce probe și ce argumente s-ar aduce pentru lămurirea existenței aceleiași teme în cosmogonii ale amerindienilor? „Odinioară, pe lume, povestește una din ele, nu era decît apa și Saghelee Tyee trăia singur în nemărginita întindere. Era singur, nu avea unde să-și pună piciorul, așa că scormoni nisipul în străfunduri și făcu pămîntul și stîncile și copacii și pe om.“ (*Din literatura pieilor roșii*, Editura Minerva, „B.P.T.“, p. 220.)

Fără să rivalizeze în cvasiuniversalitate cu apa, celelalte trei elemente, uneori doar unul, alteori cîte două, de foarte multe ori în tetradă cu materia umedă a lumii, sînt și ele prezente în spații de cultură dintre cele mai depărtate.

În vechea *Carte a transformărilor (In fu jing)* apa (cea curgătoare și cea stătătoare, a lacurilor) cu pămîntul, focul, vîntul și cu încă alte trei substanțe-forte *(sing)* alcătuiau modelul chinez antic al lumii. În *Inscripția regelui* egiptean Șabaka, zeul Ptah, deopotrivă divinitate, pămînt și apă, naște lucrurile, sau mai degrabă dă o ordine a lumii individuînd-o, inspirînd și apoi emițînd aerul, după ce a fost modelat în inimă (locul gîndirii). Lokayaticii, „dia-

dema“ înțelepților școlilor materialiste indiene, cum aveau să fie numiți în secolul al XIV-lea de Madhava, găseau că lumea este alcătuită din apă, aer, foc și pămînt. Anaximandros din Milet, Empedocles din Agrigent ori, mai tîrziu stoicii, ajungeau la aceeași încheiere. Heraclit în schimb lua ca principiu focul, eleații, probabil, pămîntul, Anaximens aerul.

Într-o veche legendă germanică, miazănoapte (*Niflheim* sau *Nebelheim*), asociat cu gerul cumplit și bezna de nepătruns, este făcut să scoată din sine „un izvor ce-i zicea *Hvergelmir* sau Cazanul clocotitor ; din el s-au năpustit la vale douăsprezece fluvii care s-au rostogolit în hăul nemăsurat de adînc, pînă l-au umplut, și au încremenit apoi, înghețate, cam prin locul pe unde se află astăzi pămîntul“. Spre miazăzi, însă, „se afla alt tărîm, ce-i zicea *Muspelheim*, Tărîmul sau Țara focului. În el se învolburau flăcări ce dogoreau cu fierbințeala lor, astfel încît nimeni nu putea trăi acolo...“ (*Walhalla și Thule. Mituri și legende vechi germanice*, Editura Minerva, „B.P.T.“, vol. I, p. 4.)

Să fie asemenea modele fizice, atîta de depărtate spațial și de distanțate în timp, repetări ale unui arhetip produs nu se știe cum undeva anume, în Sumer, în Egipt, în Chaldeea ?

Încă o dată, ipoteza este greu de probat și de demonstrat, de fapt, imposibil.

Dacă difuzionismul fie moderat, fie absolutizant — prin originarea civilizației într-un centru unic — este ca sistem explicativ un *flatus vocis* în deslușirea mecanismelor genezei și dezvoltării modelelor orientale sau grecești arhaice — tradiționale ori antice, ale lumii, de ce ar fi el operațional în sistemul cosmogoniilor populare românești, deci în capitolul de protofilosofie (sau filosofie veche) din istoria noastră ?

Intenția lui Atanasie Marienescu, a Elenei Niculiță-Voronca era, de bună seamă, nobilă prin latinismul ei *sui generis*. Numai că printr-o asemenea justificare a latinității noastre se lua, involuntar, o bună parte din originalitatea creatoare a poporului român. Comparativismul îi ajută pe cei doi să scoată la iveală similitudinile, deși, uneori din dorința de a găsi cu orice preț asemănări, ajung la încheieri cel puțin discutabile. Să fie oare Corbea

Scanned with OKEN Scanner

un analogon al lui Prometeu, „deci vroia să fie una cu Zeus, după cum și mitologia spune“ numai pentru că poftea... „caftan d'npărăție / Și dugealîc de domnie“ ?

Nu încape îndoială, emerita culegătoare de folclor bucovinean Elena Niculiță-Voronca (în *Studii în folclor*, București, G. A. Lăzăreanu, 1908, p. 288, *passim*) exagera enorm.

Cînd analiza comparativă apasă pe unul din termeni pînă la a-i conferi demnitate supremă în ordinea determinismului, virtuțile sînt anihilate, funcția explicativă fiind înlocuită cu cea contrarie, deformantă.

Se înțelege că nu este cu totul exclus răsunetul vocilor grecești, romane ori orientale în Carpați. Din acest punct de vedere poate că I. A. Candrea era prea categoric în negația : „nimic, absolut nimic nu s-a păstrat la noi de la acești strămoși“ — greci și romani (*Privire generală asupra folklorului român în legătură cu al altor popoare*, Universitatea din București, Facultatea de litere și filosofie, curs multigrafiat, 1934—1935, vol. II, p. 90).

S-au putut transmite și păstra în forme noi și în conținuturi originale atît motive greco-romane cît și orientale, fie ele egiptene, persane, ebraice ori indiene. Nu se poate contesta dogmatic receptarea și absorbția în materia proprie a unor motive, chiar și depărtate spațio-temporal. *Experimentum crucis* în acest context îl constituie fără îndoială motivul dualist din cosmogoniile vechi și medievale, prezent în spații de cultură între care stau distanțe enorme și multe secole. Cel mai adesea, invenția motivului este atribuită vechilor iranieni încă în perioada prezoroastrică, de vreme ce avem de-a face cu antagonismul dintre Atar (focul) și Azhi Daháka (dragonul), ulterior absorbit și redimensionat în cuplul, de asemenea în stare de conflict, Ahura Mazdah (Ormazd) — Angra-Manyuș (Ahriman).

Cel dintîi este creatorul, fiind puterea pozitivă. Împotriva lui însă se ridică Angra-Manyuș, forță negativă și distrugătoare. Amîndoi sînt deopotrivă zei, respectiv spirite ale ordinii și dezordinii. Dacă Ormazd „a creat șase zei : primul este al bunăvoinței, al doilea al adevărului, al treilea al echității, în timp ce ultimii trei, în ordine,

prezidă înțelepciunea, bogăția și satisfacțiile care însoțesc activitățile frumoase", Ahriman a născut la rîndul său un număr egal de zei destinați „să facă opoziție celor generați de Ormazd" (Plutarh, *De Iside et Osiride*, 47).

Zoroastrismul, deși atenuează dualismul, prelungește totuși o tradiție cosmo-teogonică anterioară, în care puterile opuse erau mai aproape de echilibru. Oricum însă dualismul se conservă, Ahura Mazdah însuși revelîndu-i zautarului Zarathustra :

„Ahura Mazda zice lui Zarathustra cel sfînt :

Am creat o lume plăcută... Dar aceasta are un dușman, (spiritul) distructiv..." (*Avesta*, I, I, 1, 2, 4, Paris, Maisonneuve et C-ie, 1881.)

Creînd lumea, prin aceasta, spiritul luminos provoacă pe Angra-Manyuș care generează demonii distrugători. Propunerea de pace a celui dintîi este respinsă de zeul malefic. Dar Ahura Mazdah, omniscient, prevăzînd că în timp puterea adversarului se va pierde, îi propune un interval de 9000 de ani în care să coexiste în bună vecinătate. Căzînd pentru un timp de trei milenii într-o stare de letargie, Angra-Manyuș permite lui Ahura Mazdah să creeze nestingherit zeii, cerul, soarele și lumina terestră. Trezindu-se, spiritul răului vrea să pătrundă în cer, dar nereușind, mîniat, dă lumii pămîntului șerpi, scorpioni, broaște și 9999 de boli.

Spre a-l învinge și spre a-i face inofensivă opera, Ahura Mazdah l-ar fi înzestrat pe zautar cu puteri mîntuitoare.

S-a discutat mult despre ceea ce va fi determinat producerea motivului în mitologia iraniană, punîndu-se în circulație explicații dintre cele mai diferite : naturistă, sociologică, difuzionistă, morală ș.a.

Fenomenul este însă prea răspîndit și prea întins în timp pentru a putea fi redus la o singură cauză. Și are prea multe implicații : filosofice, religioase, politice, morale și are prea multe particularități în fiecare spațiu de civilizație pentru a fi pus pe seama unei influențe directe sau mediate.

În genere nu se împrumută, socialmente, inutil, din simplu mimetism sau nu se adoptă o idee numai pentru că s-a pripășit ca un copil pribeag.

Scanned with OKEN Scanner

Dacă, fără fond, o formă instituțională nu prinde rădăcini, neavînd sol, de ce și cum s-ar atașa o doctrină, fără o deschidere prealabilă a unei realități sociale determinate către ea, fără chemarea ei ?

Dualismul prezoroastric, zoroastric și maniheist este o stare de spirit extrem de eterogenă, care se așterne peste o istorie îndelungată, și care este generată de oamenii unei societăți determinate în diferitele etape ale evoluției sale. Nu vine, ca ecou al unor năzuințe și proiecte explicative sau de reformă religioasă și morală, nici de la indieni, nici de la egipteni, cum la rîndu-i nu și-a transmis mesajul altor popoare, simplu cum se împrumută o unealtă oarecare.

Istoria dualismului persan însăși este o probă a emergenței sale din structura vieții sociale și, în consecință o infirmare a teoriei imergenței, în genere. Fiindcă, deși este posibil să fi instructurat influențe indice, după unele prezumții, dualismul persan nu este o adaptare a celui indian. Cum, tot așa, dualismul bogomilic nu este, ca într-o reacție în lanț, dualismul iranian transplantat în Bulgaria.

Istoria dualismului persan este probantă, așadar, prin chiar faptul de a fi istorie, deci succesiune de forme concrete. Dacă forma prezoroastrică este diferită de cea maniheistă, înseamnă că altceva decît împrumutul explică starea de lucruri. (Aceasta în cazul în care maniheismul însuși este socotit efect.)

În secolul al III-lea al erei noastre, dualismul moderat zoroastric, cu timpul înaintînd către monoteism, este înfruntat de un descendent dintr-o străveche și nobilă familie persană, pe numele lui Mani (Manes sau Manihaios), de la care avea să pornească noua ipostază, radicalizantă, a punerii lumii în dependență de două principii adverse, anume cea maniheistă, care în forme schimbate va traversa întregul ev mediu oriental și european.

Maniheismul, avea să spună peste multe veacuri dominicanul Lacordaire, „este asemenea unui monstru care străbate pe fundul oceanului căi necunoscute și care își ridică din cînd în cînd capul secular deasupra valurilor" (Le P. Henri Dominique Lacordaire, *Vie de Saint Dominique,* Paris, Poussiellgue, 1911, p. 19).

Scanned with OKEN Scanner

Nici o altă erezie, pentru că astfel a fost socotită deopotrivă de mazdeiști, de budiști și de creștini, n-a fost mai detestată de oamenii bisericii, din timpul nașterii ei și pînă astăzi, pentru că maniheismul unea în sine heterodoxia filosofică, pe cea religioasă și pe cea socială, într-un corpus, ce-i drept cam confuz, dar care împingea deosebirea față de religiile monoteiste sau numai monoteizante pînă la opoziție. Preluînd ideea zoroastrică a celor două principii opuse, dar înăsprind dualismul, maniheismul reconstruiește o cosmogonie, o antropogonie, o morală, o religie în care lumina și binele(spiritul), întunericul și răul (materia) prin coeternitate sînt autonome și au demnitate de existență egală.

Subordonînd sensurile filosofice și morale unei viziuni religioase, Mani epicizează intens, astfel încît universul întreg este personalizat și tot ceea ce se întîmplă ia forma unei drame care se joacă între principiul binelui și principiul răului.

Amenințat de acesta din urmă prin ridicarea puterilor răului : fumul, dezordinea, întunericul, vîntul uscat și ceața, principiul binelui, pentru a se apăra, ar fi creat un *eon*, Mama vieții, care la rîndu-i ar fi născut primul om sortit să păzească, ajutat de cele cinci elemente pure : apa, aerul, focul, lumina și eterul, împărăția cerească. Dar omul este înfrînt de Diavol și înghițit de întuneric.

Intervenind, principiul binelui (Dumnezeu) nu mai poate salva decît o parte, neîntinată încă de răul devorant, din primul om, și din aceasta, ar fi întins firmamentul. Ca replică, principiul răului (Satan) din ceea ce i-a mai rămas ar fi plămădit oamenii care prin firea lucrurilor ar fi alcătuiți deopotrivă din lumină și din întuneric de vreme ce, deși absorbită de acesta din urmă, partea rămasă din primul om, născut din Mama vieții, mai păstra ceva din natura lui primară. De aceea, ființa noastră ar fi țesută din bine și rău, din lumină și întuneric, din divin și din diabolic.

Faptul are o dublă semnificație : prima este în ordinea ontologiei umanului, a doua aparține moralei.

Străvechea epopee sumeriană a creației lumii, *Enuma Eliș*, încă, inaugurează o explicație a omului care sub în-

Scanned with OKEN Scanner

velişul mitic ascunde gîndul tainic al naturii noastre excepţionale în univers. După ce ar fi aşezat pe „zeii mari“ în astre, după ce ar fi fixat anul punînd „cîte trei constelaţiuni pentru fiecare din cele 12 luni“ şi „a definit zilele anului prin (mijlocirea) figurilor cereşti“, după ce a făcut luna „să lumineze noaptea, încredinţîndu-i-o“, după toate acestea şi încă multe altele, Marduk „a voit să creeze ceva plin de măiestrie“. Şi

deschizîndu-şi gura s-a adresat lui Ea
Împărtăşindu-i planul, plămădit în ruina sa ;
„Sînge vreau să se adune, să ia fiinţă oasele,
Voiesc să-l fac pe *lullu*, om este numele lui,
Da, vreau să-l creez pe *lullu*, pe om.
El va sluji pe zei, ca ei să se odihnească“.

Înţeleptul Ea îl sfătuieşte să ceară zeilor răzvrătiţi „împotriva lui Apsu să fie predat unul din fraţii lor“ care „să fie sacrificat, pentru a se crea oamenii“.

Răzvrătiţii se strîng şi, „prezidîndu-i blînd“ Marduk află de la ei că instigatorul a fost Kingu, el i-a făcut „să se răscoale, să plece la bătălie“. Apoi „ei l-au legat... şi l-au dus la Ea“, au pus „pe el harapnicul“ şi i-au tăiat vinele.

„Din sîngele lui au făcut pe om.“

Zeu primordial, Kingu, în opoziţie cu Marduk, reprezintă forţa elementară, oarbă, distrugătoare. Oastea sa este alcătuită din „şerpi monstruoşi“, „cu venin în loc de sînge“, din „dragoni furioşi“ cu chip de zeu, „aşa ca cel care i-ar privi să moară de frică“, din vipere, din „lei de mare“, din cîini turbaţi, din „oameni-scorpioni“ (*Enuma Eliş*, V, 1, 3, 4, 5, 12 ; VI, 2—8, 13—16 ; III, 24, 26, 27, 29, în *op. cit.*).

Însuşi Ea se retrage înfricoşat ; zeul înţelepciunii — al ordinii universale — este neputincios. Numai fiul său, Marduk, zeu solar, este în stare să învingă stihia şi, printr-o transformare, s-o raţionalizeze. Căci din sîngele otrăvit de violenţă al lui Kingu, Ea creează, după chipul lui Marduk, învingătorul, prin aducerea ordinii în lume, omul, stihie devenită raţionalitate.

Poate în acest fel omul îşi justifica supunerea, căci, născut din sîngele unui zeu învins, al unui zeu bleste-

Scanned with OKEN Scanner

mat, credea că ispăşeşte prin umilinţă ontologică un păcat originar. Dar este posibil ca motivul să semnifice şi altceva: făcut de Ea, „înţeleptul zeilor", din voinţa lui Marduk, omul, la o altă scară, este o copie a celor doi şi, ca urmare, gîndeşte şi lucrează asemenea creatorilor sau, prin extindere, potrivit cu firea principiului ordonator însuşi.

Mitul nu sapă prăpastie între zeu (ca principiu) şi om; dimpotrivă le admite conaturalitatea. Făcut posibil ca urmare a biruinţei lui Marduk, omul apare din forţa elementară (Kingu) învinsă şi supusă ordinii. El este deopotrivă Kingu (supus, prin transfigurare) şi Marduk — Ea. De aici, poate şi tensiunea imanentă, neliniştea năzuinţei, căutarea permanentă. Făcut să asculte de zei şi să-i servească, fiind în dependenţă de ceea ce-i transcende, omul vrea să devină autonom, căci în el se mai zbate ceva din sîngele răzvrătitului.

Păstrînd distanţa cuvenită, antropogonia lui Mani şi, aş zice că în genere toate modelele dualiste din vechime de la cele mitice pînă la cel socratico-platonician, fie prin punerea în constituţia fiinţei omeneşti a unei materii divine (la sumerieni, la Mani), fie prin admiterea sufletului ca entitate în sine, incoruptibilă şi, ontologic, modelatoare, cu mijloace, ce-i drept, precare, justificau, *specificitatea* noastră, identificînd dimensiuni care ne circumscriu, nu doar ca o specie alături de altele, ci mai cu seamă ca pe măsură a tuturor lucrurilor, cum avea să zică sofistul Protagoras. Şi *Enuma Eliş* şi şcoala indiană Samkhya şi Mani şi Socrate ori Platon în Grecia, deşi în modalităţi diferite, întrucît istoriceşte nu era posibilă încă deslişirea a ceea ce imanent determină şi asigură *specificitatea* omului, căutau misterul într-o natură ireductibilă şi intransformabilă. Formal, dar numai formal, procedau la fel şi înţelepţi naturalişti ca Anaximenes, ca Heraclit, ca Democrit, adepţii şcolii atomiste indiene Vaişeşika etc. pentru că şi ei puneau sufletul în legătură nemijlocită cu principiul întemeietor al lumii, făcîndu-l să fie, în ordine, aer, foc ori alcătuit din atomi. În perspectivă istorică însă, în timp ce prima poziţie, dualistă, va ajunge la o explicaţie heteronomistă simili-religioasă, cealaltă va înainta invers, imanentist, deci va căuta să afle natura uma-

nă în umanitatea însăşi. Dar, deocamdată, prima poziţie nu este lipsită de orice valoare, cu atît mai mult cu cît, variind de la un caz la altul, dualismul a încurajat protestul politic şi moral. Este cazul cu deosebire al dualismului bogomilic şi cathar.

Mesajul social, ce-i drept, este confuz, şi morala, deşi una a emancipării, în drumul ei către faptă, va să fie deviată de contextul religios.

Bunăoară, Mani şi dualiştii următori, bogomili ori cathari, aveau să propună o morală pozitivă în măsura în care eliberarea de rău, sau primul pas al „mîntuirii" era pusă în legătură nemijlocită cu iniţiativa şi fapta omului. Căci, fiind ţesuţi din bine şi din rău, reprimarea actelor amorale ar depinde în primul rînd de noi. Mîntuirea supremă însă ar fi opera spiritului luminii, printr-un mesager, de această dată, invincibil în lupta cu principiul întunericului.

Morala maniheistă nu avea „un caracter revoluţionar; prezenta însă un pericol atît pentru puterea laică, cît şi pentru biserică..." (Dimitrie Anguélov, *Le bogomilisme en Bulgarie,* Toulouse, Privat editeur, 1972, p. 37.) De aceea Mani va fi aruncat în închisoare (unde va şi muri, în anul 276) de Bahram al Iranului, bogomilii vor fi anatemizaţi (1073, 1211, unii dintre ei chiar daţi focului, iar împotriva albigenzilor (catharii francezi din Albi) Inocenţiu al III-lea avea să pornească în 1209, o cruciadă sălbatică :

> În pas trec cavalerii cu monahale hoarde
> Şi-n urma lor e scrumul, pustiitorul jaf.
> De patruzeci de zile semănătura arde
> Şi sîngele eretic tălăzuieşte-n praf.
>
> (Nikolaus Lenau, *Albigenzii,* trad. rom. de Victor Tulbure, Bucureşti, E.L.U., 1967, p. 89.)

În pofida represiunii, ereziile (sectele) dualiste devin însă extrem de populare, întinzîndu-se pe spaţii largi şi durînd multe secole, căci în locuri şi timpuri diferite ele s-au identificat cu aspiraţiile de emancipare socială şi naţională (acolo unde peste povara stăpînului consîngean se mai aşeza şi aceea a străinului).

Scanned with OKEN Scanner

Dacă gnosticismul și marcionismul, secte dualiste mai apropiate în timp de maniheism, sînt cu precădere heterodoxii religioase, cu paulismul (sau pavlicianismul) care se înfiripă în Armenia bizantină în cursul secolului al VII-lea și mai cu seamă cu bogomilismul și catharismul se impune dimensiunea protestatară socială, morală, iar în imperiul bizantin, și națională.

Sînt paulismul, bogomilismul și catharismul (francez, italian, german) simple reflexe ale dualismului maniheist, încercări de „implantație în noua Europă a unei doctrine orientale străine creștinismului" ? (Friedrich Heer, *L'univers du Moyen-âge,* Paris, Fayard, 1970, p. 212). De-ar fi fost doar atît, ar fi greu de înțeles marea putere de difuziune și de adaptare la condițiile de viață socială și națională specifice. Dacă s-au transmis (și incontestabil, s-au transmis) influențe maniheiste, ele nu explică totul, de fapt nu explică nimic esențial, deosebirile dintre maniheism pe de o parte și paulism, bogomilism și catharism pe de alta fiind totuși prea mari pentru a se putea lucra cu determinismul abrupt.

Bogomilii ori catharii evoluează pe o cale proprie, avînd originalitate și în proiectul filosofic și în mesajul social. Nici unii, nici alții nu se înscriu într-o mișcare pur livrescă, expresie europeană a unui fenomen ideologic oriental, și istoria lor nu prelungește pur și simplu istoria maniheismului, deși îi captează influența. Dar oricum, bogomilii și catharii nu s-au lăsat arși pe rug sau măcelăriți pentru triumful ideilor lui Mani ; ei își aveau adevărul lor, aspirațiile lor, adversarii lor. Au trăit în alte condiții și au militat pentru altceva decît pentru o religie exotică.

Apărut în Armenia bizantină, paulismul se întinde cu repeziciune, mai întîi în Asia Mică, iar după secolul al VIII-lea și în zona balcanică. Atașați epistolelor pauline, adepții găseau în ele sensurile autentice ale creștinismului și în numele acestora denunțau inutilitatea clerului, a sacramentelor (botezul, comuniunea, absoluția, căsătoria), a icoanelor, crucilor și sărbătorilor, și-l reprezentau pe Isus Hristos ca om în carne și oase și aspirau la egalitarism social.

Idealul este paseist și înveșmîntat religios, pentru că paulinii au nostalgia creștinismului primitiv, dar pleacă de la o stare de lucruri reală, de la aspirațiile și suferințele „maselor țărănești în momentul dislocării comunității libere țărănești și stabilirea primelor raporturi feudale în imperiul bizantin" (D. Anguélov, *op. cit.*, p. 39). Persecutați, încep să părăsească imperiul bizantin, răspîndindu-se în mai toate țările învecinate. Prin aceasta puterea lor de rezistență scade și acuitatea protestului se tocește, dar secta nu va dispărea, dimpotrivă, avea să-și prelungească existența pînă în vremea noastră, de acuma însă redusă la simplă heterodoxie religioasă. Erezia care, prin amploare și radicalitate, prin concentrare și consecvență, s-a constituit într-o autentică mișcare de emancipare socială și națională, și astfel, la momentul apariției, a atins apogeul doctrinei dualiste, a fost, însă bogomilismul, a cărui istorie începe cam de pe la jumătatea secolului al X-lea și se desfășoară într-un timp cam de 500 de ani.

Interesant este că aproape în aceeași vreme, cu intervale de timp neglijabile, erezia dualistă proliferează și în Europa occidentală. Prin urmare, avem de-a face cu un fenomen sincronic, care exclude influența determinantă a bogomilismului cum D. Anghelov, ușor, înclină să creadă.

Or, în Europa occidentală începe să se vorbească de secte dualiste în același secol, al X-lea, cînd un laic, pe numele lui, Léutard, din burgul Vertus, în dioceza Châlons, este convocat de episcopul Gébuin în fața tribunalului eclesiastic, pentru a da seamă de abaterea de la dreapta credință. La începutul veacului următor, sînt semnalați „dualiști" în Mayence, la Orléans, la Arras, la Tours, la Limoges.

Prea multe despre doctrina ereticilor dualiști ai secolelor X și XI din Europa occidentală nu se știe. Oarecum sigur este că mai toți sînt iconoclaști, că neagă corporalitatea lui Isus Hristos, că nu admit eficiența botezului, că resping ritualul, că nu recunosc sacralitatea bisericii, pentru că orice casă ar fi sfîntă, deci posibil lăcaș de închinare și rugăciune, că nu respectă, o dezavuează chiar, ierarhia eclesiastică.

Scanned with OKEN Scanner

Cea mai puternică sectă dualistă, în a doua jumătate a secolului al X-lea francez și la începutul celui următor, ar fi fost la Orléans, unde, dealtfel, are loc și prima mare condamnare a unor eretici. La sugestia bisericii, regele Franței Robert cel Pios instituie în ziua de Crăciun a anului 1022 un tribunal care după 9 ore de dezbateri hotărăște să dea focului pe cei găsiți vinovați de erezie.

La fel, cam peste trei decenii, va proceda și Henric al III-lea, în Germania, la Gossler. Dar rugurile pe care ereticii pier nu reușesc să ardă decît oamenii, nu și spiritul răzmeriței. Pe la începutul secolului al XI-lea apare o nouă erezie dualistă, cea mai puternică din tot cursul evului mediu. Este vorba de erezia cathară, a purilor, ivită în Franța și în Italia, și răspîndită în Germania de Vest, în Spania, în Anglia.

Că, doctrinar, bogomilismul a fost receptat de cathari este în afară de orice îndoială, probă de nedezmințit stînd textul cărții *Cina cea de taină*. Dar acesta este tîrziu, el fiind cunoscut de către cathari oricum după constituirea propriei cosmologii, teologii și morale.

Cina cea de taină (Cena secreta) sau *Întrebările puse de Ioan lui Isus Hristos (Interrogatio Iohannis)*, o „falsă evanghelie", este una dintre sursele, ce-i drept tîrzii, cele mai grăitoare pentru ce vor fi fost bogomilismul și catharismul ca doctrină.

Originalul bulgar, probabil din secolul al XII-lea, nu s-a păstrat. Textul este cunoscut din două versiuni latine, una provenind din arhivele inchiziției din Carcassonne, alta aflată la Biblioteca Națională din Viena. După opinia lui D. Roché (în *Études manichéennes et cathares*, Paris, 1952, p. 28), *Cena secreta* ar fi un fragment dintr-o operă mistică, *Amintirea apostolilor*, care circula printre primii maniheeni. H. C. Puech și A. Vaillant însă, constatînd prea multe asemănări cu expunerea, adevărat că ostilă, a doctrinei bogomilice primitive de către Euthymios Zigabenos, înclină către o refacere de către urmașii popii Bogomil a unui text de proveniență poate maniheistă (Cf. *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, Paris, 1945).

Cina cea de taină, Viziunea lui Isaia, Adam și Eva, Discuția lui Iisus cu diavolul dintre apocrife, scrisoarea patri-

arhului Constantinopolului Theophylact (936—956), adresată regelui bulgar Petru (927—969), în care îi dă sfaturi privitoare la măsurile pe care se cuvine să le ia împotriva ereticilor, *Tratatul contra bogomililor* scris de Cosma preotul, probabil în anul 972, *Panoplia dogmatică* a lui Zigabenos (sfîrşitul secolului XI — începutul secolului XII), *Synodicul lui Boril* redactat în 1211, *Viaţa sfîntului Theodosie din Tîrnovo*, un raport de condamnare a ereticilor din secolul al XIII-lea, dintre sursele indirecte, sînt mărturii documentare contemporane care, în absenţa scrierilor aşa-zicînd de şcoală, distruse de adversari, permit reconstituirea unei doctrine extrem de complexe şi de contradictorii.

Între sursele indirecte *Tratatul*... lui Cosma „este cel mai important document privitor la substanţa şi istoria doctrinei bogomililor în cursul primului stat bulgar" (D. Anguélov, *op. cit.*, p. 19), deşi le este ostil şi-i batjocoreşte.

În anii „dreptcredinciosului ţar Petru", ne informează Cosma, s-a ivit „pe pămînt bulgăresc" un popă Bogomil care mai drept „ar fi trebuit să se numească Bogo-nemil (lui Dumnezeu neplăcut)".

Învăţătura lui fiind „mincinoasă", de vreme ce era inspirată de Satana „care n-a încetat să momească neamul omenesc", „eu îndrăsnesc să dau de gol pe vrăjmaşii crucii lui Hristos", de ale căror cuvinte şi fapte „şi aerul se murdăreşte".

Cînd îi priveşti, continuă preotul-pamfletar, ereticii îţi par „ca mieii : blînzi, supuşi şi tăcuţi", „nu rîd, nu sînt curioşi şi se păzesc de privire străină". Dar în realitate nu sînt nici blînzi, nici supuşi : „mai repede vei cuminţi animalele decît pe eretici", ei fiind „mai răi şi mai josnici decît fiarele" *(Predica prezviterului Cosma*, trad. rom. de Alexandru Iordan, Editura Librăriei Universitare, I. Cărăbuş, 1938, p. 4, 3, 4, 5, 8).

Pentru ce toată această mînie neînfrînată a prezviterului împotriva „mieilor" mai „josnici decît fiarele" ? Mai întîi pentru a se fi abătut de la dreapta credinţă spunînd „că nu Dumnezeu a creat cerul, nici pămîntul, nici toate cele nevăzute". În schimb „atîta l-au respectat (pe diavol, n.n.) încît l-au numit creatorul faptelor dumnezeieşti, iară

slava dumnezeiască o considerau ca slava dracului". Ei „pe Satana îl numesc creator" (*ibidem*, p. 9, 29, 38).

În al doilea rînd, prezviterul își revarsă umorile pentru că ereticii „nu cinstesc pe preaslăvita și preacurata mamă dumnezeiască, a Domnului nostru Iisus Hristos", spun că împărtășania „n-a fost corpul lui Hristos, ci a fost asemenea oricărei mîncări obișnuite", iar liturghia „nu apostolii ne-au transmis-o". Mai spun că nu se cuvine să ne închinăm crucii, aceasta fiind „neplăcută lui Dumnezeu, deoarece evreii au răstignit pe ea pe fiul Domnului" și nesocotesc icoanele (*ibidem*, p. 23, 12).

În fine, ei „defăimează pe bogați, învață pe ai lor să nu se supună stăpînului lor ; invidiază pe rege, batjocoresc pe bătrîni, calomniază pe boieri ; socotesc că sînt urîți lui Dumnezeu cei ce lucrează pentru rege și poruncesc fiecărui servitor să nu mai lucreze stăpînului său" (*ibidem*, p. 42).

Principiile de bază ale ereziei sînt fixate, prin urmare, chiar de la început, deși, urmărind *Tratatul*... lui Cosma ele sînt încă destul de vagi, le lipsește detaliul, au caracter mai degrabă enunțiativ. Îndeosebi cosmogonia este, în expunerea lui Cosma, extrem de aproximativă și, poate, de aceasta nu este el singurul responsabil. Nu este exclus să fi simplificat un model numai în stare de eboșă.

Panoplia... lui Zigabenos și mai mult decît aceasta, *Cena secreta* care este carte internă, deși apocrifă, reproduc o viziune asupra nașterii și așezării lumii mult mai complexă, pe alocuri într-atîta de detaliată încît esențialul se pierde sau oricum este înăbușit în negura confuziei.

Dintru început Dumnezeu ar fi creat lumea cu cele patru elemente ale ei : apa, aerul, focul și pămîntul precum și cele șapte ceruri. Cu cel de jos acoperea pămîntul, iar pe cel mai de sus și-l rezervase sieși. Totodată populează universul cu mii de îngeri și dă naștere lui Samoil sau Satanael care la început era „ordonatorul tuturor celor ce imită pe Tatăl, și (puterea sa) cobora din cer pînă în infern și urca din infern pînă la tronul Tatălui invizibil" (*Cena secreta*, 2, versiunea din Carcassonne, în *Écritures cathares*, ediția René Nelli, Paris, Planète, 1968). Sau, mai pe scurt, „era ordonatorul tuturor lucrurilor" (*ibidem*, versiunea din Viena, în *op. cit.*).

Umilit de „gloria celui ce mişcă Cerurile", Satanail a crezut că trebuie „să-şi aşeze scaunul pe norii cerurilor, căci vroia să fie asemenea celui Prea-Înalt". Ca orice uzurpator, începe să lucreze metodic: „coboară în aer" şi cere îngerului aerului să-i deschidă porţile, coboară în apă şi cere îngerului apei să-l lase să treacă. După ce ajunge pe pămînt, merge mai departe, sub acesta unde întîlneşte doi peşti care „ca doi boi înjugaţi pentru a ara" sprijină totul. Mai departe întîlneşte „ossop"-ul său, adică infernul său (*suum infernum*, apare în versiunea de la Viena)[1], care „este principiul focului". Mai departe, ceea ce este ciudat, nu poate să coboare din cauza flăcărilor. De aceea se întoarce şi convoacă îngerii apelor şi aerului ca pentru a le ţine un discurs deopotrivă ultimativ şi persuasiv, bine armat cu promisiuni ademenitoare: „Toate lucrurile îmi aparţin. Dacă voi mă ascultaţi, îmi voi aşeza scaunul pe nori şi voi fi asemenea celui Prea-Înalt; voi retrage apele de pe firmamentul superior şi le voi aduna (într-una singură ?) pe toate din locurile ocupate de mare; aceasta făcută, nu va mai fi apă pe suprafaţa pămîntului şi eu voi domni cu voi în vecii vecilor." (*Ibidem*, Versiunea din Carcassonne, 2, în *op. cit.*)

Părăsindu-i pe îngerii apelor şi aerului, urcă în al cincilea cer unde, şi mai darnic în discursul de propagandă, „întreabă pe fiecare înger: Cît trebuie să dai tu stăpînului său? — O sută de măsuri de grîu răspunde unul. Ia un toc şi cerneală şi scrie, îi zice el, patruzeci. Zice altuia: Şi tu cît trebuie să dai Seniorului tău? — O sută de urcioare de ulei, fu răspunsul. Aşază-te, îi zice Satana, şi scrie cincizeci."

Şi „cu aceste cuvinte el seducea îngerii Tatălui invizibil" (*ibidem*).

Aici, mai cu seamă, D. Anghelov vede marea noutate a bogomilismului, pentru că, sub naraţiunea fantastică a

---

[1] O glosă marginală, în *Versiunea de la Viena*, dă amănunte: „Valea lui Joasaph, Oreph [ossop, în *Versiunea de la Carcassonne*, 2. n.n.], *atto* [prăpastie], infern, Tartar şi Principiul [generatio] focului sînt unul şi acelaşi lucru, numiţi în diferite feluri în diverse limbi. Acesta nu este nici spirit, nici un oarecare lucru însufleţit: este un loc, ca Bosna, Lombardia sau Toscana."

călătoriei de propagandă, politică parcă, a Satanei ar sta „tema reducerii impozitelor". Altfel spus, bogomilii făceau un soi de fabulă pe a cărei morală dealtminteri nu au ezitat s-o formuleze și răspicat.

Dumnezeu, interpretează D. Anghelov, era stăpînul, iar îngerii „contribuabilii săi" care-i plăteau, cum se obișnuia în epocă, impozitul în natură. Ca orice vasali, și îngerii se simțeau împovărați, de aceea Satana promite „ca mijloc de a-i atrage", diminuarea impozitelor (*op. cit.*, p. 60). Întrucîtva, însă, D. Anghelov exagerează sociologizant cînd identifică în „tema reducerii impozitelor" noutatea pe care o aduce bogomilismul.

Nu încape îndoială că tema este centrală ansamblului revendicărilor sociale ale ereziei. Dar trebuie stabilit din capul locului că, deși îi acordă un rol însemnat în viața universului, bogomilii și, în genere dualiștii, nu-și făceau din Satana Dumnezeu și în consecință nu el le simboliza năzuințele. În cosmo-teogoniile dualiste, în cele din urmă diavolul este înfrînt, prin aceasta ereticii mîngîindu-se cu speranța că și reaua așezare a acelei lumi se va nărui odată și odată. Mai degrabă decît o venerare a Satanei ca reformator, textul *Cinei*... este o vestejire a procedeelor lui, cum zicem noi astăzi, demagogice. Căci promisiunile lui aveau rostul de a seduce îngerii de pînă la al cincilea cer, de a și-i face aliați în vederea detronării celui care, pentru bogomili, era principiul lumii, al dreptății, al binelui.

Secvența este cam paradoxală, dar nu cred că paradoxul poate fi rezolvat în felul în care propune Anghelov, de fapt nu cred că este rezolvabil. În fond, bogomilii, cînd puneau pe Dumnezeu și pe îngeri într-o relație analogă celei dintre stăpîn și „contribuabilii săi", proiectau în ceruri o stare de lucruri pămîntească. Într-un fel, deocamdată, avem de-a face cu o acceptare a unei structuri, dar numai în partea ei divină, Dumnezeu fiind stăpînul absolut, Dreptatea și Bunătatea, de aceea tot ceea ce el a statornicit a făcut cu înțelepciune. Inegalitatea dintre oameni și în genere nedreapta așezare a lumii lor n-ar purcede din voința divină, ci din intervenția distrugătoare a diavolului.

C-da 3700 coala 4

Scanned with OKEN Scanner

Aspirînd la o lume a omeniei, bogomilii nu-și legau speranțele de izbînda diavolului, ci tocmai de înfrîngerea lui definitivă. Cum puteau ei să aștepte ceva benefic tocmai de la acela care a stricat așezarea lumii?

Căci, revoltat împotriva lui Dumnezeu, diavolul mai întîi corupe îngerii de pe primele cinci ceruri, deci produce o primă alterare a ordinii din univers. În urmare, „cel Prea-Înalt" alungă pe îngerii corupți dimpreună cu corupătorul, însă, încrezător în promisiunea acestuia din urmă de a-și ispăși păcatul prin făptuire, „îi dă (permisiunea) de a face tot ce vrea el, pînă în a șaptea zi". Instalat pe firmament, diavolul „dă ordine" îngerilor aerului și apelor „să ridice două părți din ape în aer și din a treia ei făcură marea", apoi „ei ridicară pămîntul de jos în sus și solul uscat apăru". Satana ia coroana îngerului care era stăpîn peste ape și dintr-o jumătate face „lumina lunii", iar din cealaltă „lumina stelelor". Din pietre prețioase cree stelele, mai născocește tunetul, ploile, grindina și zăpada și „ordonă pămîntului să producă animalele, reptilele, arborii și ierburile; și ordonă mării să producă peștii, iar aerului păsările". (*Cena secreta*, 3, 4, Versiunea din Carcassonne, în *op. cit.*) În fine, se gîndește „să facă omul pentru ca acesta să fie sclavul său" prin aceea că mai întîi era sclav al naturii sale diavolești, de îndată ce era creație diavolească. Poruncește îngerului din cel de al treilea cer să intre într-un „corp din nămol", după care „el ia o parte pentru a face alt corp în formă de femeie; și dă poruncă îngerului celui de al doilea cer să intre în corpul femeii"[1]. Îngerii „plîng" însă pentru că sînt puși să stea în niște trupuri de mîl. Satana, atunci,

---

[1] În *Panoplia dogmatică* a lui Zigabenos însuflețirea primilor oameni este făcută să fie opera lui Dumnezeu. Satanail, văzînd că opera sa este zadarnică, „a trimis soli la Tatăl cel bun ca să-l roage să trimeată spiritul lui și să-i făgăduiască că omul va fi comun, dacă va primi viața și că din neamul acestuia se vor umple în cer locurile din care fuseseră izgoniți îngerii. Dumnezeu, cum este bun, a suflat duhul vieții creațiunii lui Satanail și îndată s-a făcut omul, trăind cu suflet, care să glorifice trupul și să-l împodobească cu multe virtuți". (În Migne, *Patrologia graeca*), CXXX, cll. 1298, § 7, după N. Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, București, Editura enciclopedică română. 1974, vol. I, p. 51—52.)

Scanned with OKEN Scanner

le ordonă să facă din lut carne „și ei nu înțeleg că în acest fel săvîrșeau un nou păcat". Mai mult, la porunca aceluiași stăpîn, îngerii căzuți duc pe primii oameni în Paradis, unde, între timp, diavolul face să crească o trestie și dintr-un scuipat face șarpele pe care îl silește să intre în tija plantei. Disimulîndu-și intențiile, se adresează apoi noilor veniți în Paradis : „Mîncați orice fruct, feriți-vă doar să mîncați din fructul Binelui și Răului". Parcă pentru a fi mai sigur de îndeplinirea planului său, se introduce în trupul șarpelui și, înșelînd, din nou, îngerul „care era în formă de femeie", „toarnă pe corpul său concupiscența" (*ibidem*, 5).

„Și sensualitatea Evei — spune în plus *Versiunea din Viena*, 5, — era ca un cuptor încins." Așa stînd lucrurile, „diavolul iese din trestie sub aparența șarpelui și își satisface sensualitatea sa cu Eva, servindu-se de coada șarpelui. De aceea (oamenii) nu sînt numiți fiii lui Dumnezeu, ci fiii Diavolului și fiii șarpelui..." *(ibidem)*.

Pentru că „spiritul naște spirit și carnea carne", în toate cele „șapte zile care sînt șapte veacuri" de domnie a diavolului permisă de Dumnezeu, oamenii se vor purta asemenea creatorului lor, păcătuind mereu prin luxură, prin patima bogăției, prin violență și nedreptate. Avînd drepturi depline asupra pămîntului și oamenilor, diavolul administrează ca un despot. Chemîndu-l la sine pe Enoh „ministrul său", după ce „îi revelă divinitatea sa", îi dă toc și cerneală să scrie „(sub dictarea sa) 68 de cărți" pe care îi poruncește „să le ducă pe pămînt", pentru a fi de învățătură tuturor, din tată în fiu, el stăpînindu-i : „eu sînt Dumnezeul vostru și nu există alt Dumnezeu decît mine".

Pentru a-i elibera pe oameni și a-i aduce la sine, Dumnezeu coboară pe pămînt mai întîi „pe îngerul său numit Maria" și apoi pe Isus care intră în trupul acesteia „prin ureche și iese prin ureche".

Diavolul, „prințul acestei lumi", aflînd de coborîrea lui Isus trimite „(pe pămînt) pentru a-l boteza în apă, pe îngerul său, profetul Elie, acela care a fost numit apoi Ioan-Botezătorul". În timpul botezului, Dumnezeu însă face să coboare Sfîntul spirit, ceea ce a hotărît ca „nici un om, prin singura botezare cu apă, să nu poată vedea

regatul cerului", ci numai prin spirit, căci Isus este „pîinea Vieții coborîtoare din cel de a șaptelea cer". De aceea, toți cei ce vor mînca din carnea sa și vor bea din sîngele lui vor fi numiți „fiii lui Dumnezeu".

Coborînd pe pămînt, Isus pregătește ziua judecății care va veni cînd numărul celor drepți va fi mai mare în raport cu ceilalți. Atunci Satana va porni război împotriva drepților. Isus, la rîndul său, va porunci îngerului să sune din trompetă și sunetul va fi auzit „din cer pînă în infern". Soarele se va întuneca, luna nu va mai da lumina ei, stelele vor cădea și patru vînturi se vor năpusti asupra pămîntului și-l vor clătina din temeliile lui, îi vor răscoli apele și-i vor nărui munții și dealurile.

Dar pe ruinele lumii se va arăta „Fiul Omului" cu „sfinții îngeri" și cei 12 apostoli : „și cărțile vor fi deschise și va fi judecat tot universul (după) credința pe care a predicat-o". Alegînd pe cei drepți de cei păcătoși, chemîndu-i pe cei dintîi în regatul celest și dîndu-i pe ceilalți focului etern, după „separația ultimă", va face să iasă „din adîncurile pămîntului o întunecime grozavă care este tenebra gheenei și care va distruge tot universul „din genunile pămîntului pînă la aerul firmamentului".

Satana, împreună cu ajutoarele sale, va fi legat și aruncat în „lacul de foc", etern și așa de adînc, că o piatră pe care ar arunca-o un om de 30 de ani nu va atinge fundul decît după trei ani. El va ispăși cu îngerii căzuți și oamenii păcatului în vecii vecilor, în timp ce drepții, „strălucind ca soarele în regatul Tatălui lor", vor trăi paradisiac, îmbrăcați în haine care nu se rup, pe cap cu coroane care nu se vestejesc, așezați pe scaune fără moarte, neștiind ce este foamea, nici setea, nici căldura, nici frigul.

Acestea ar fi secretele „ereticilor din Concorezzo, aduse din Bulgaria *(Bulgazia)* de (sau la) Nazaire (Nazario), episcopul lor" *(ibidem,* Versiunea din Carcassonne, 6-11, în *op. cit.).*

Comparînd-o cu expozeul vădit simplificator și denaturant, din adversitate, al lui Cosma, *Cena secreta,* prin contrast, ne dă mai multă siguranță în reconstituirea cosmo-teogoniei, antropogoniei, teologiei și moralei bogomililor, sau oricum atîta certitudine cît o pot oferi niște ver-

Scanned with OKEN Scanner

siuni extrem de întortocheate, pe alocuri confuze și lacunare, cu adăugiri ulterioare și străine, fiind de redactare mai tîrzie și în mediu occidental-latin.

Însemnat, fără îndoială, și pentru refacerea doctrinei ereziei și a istoriei sale în secolul al X-lea, cel al genezei, *Tratatul...* lui Cosma este lămuritor și pentru ascultarea ecoului mișcării în conștiința adversarilor, ținînd ei, fie de feudalitatea laică, fie de cea clericală. Așadar, *Tratatul...* lui Cosma este o probă negativă, după cum *Cena...* este una pozitivă. Deși se resping, pentru noi au valoare deosebită, datorată complementarității lor.

Dacă de la Cosma aflăm prea puțin despre cosmogonia dualistă a bogomililor, și chiar acest puțin nu este prea exact, prin compensație căpătăm detalii chiar privitoare la doctrina morală și politică a ereziei. *Cena,* dimpotrivă, ne spune prea puțin despre aceasta din urmă și foarte multe despre o cosmogonie și o antropogonie, evident eretice, dacă, adoptînd descrierea lui Bossuet, „eretic este cel care are o opinie ; chiar cuvîntul înseamnă acest lucru. Ce înseamnă a avea opinie ? Înseamnă a-ți urma propria judecată și credință.“ *(Première instruction pastorale sur les promesses de l'Eglise,* Ed. Lachat, vol. XVII, p. 112.)

Fiind „eretice“, nu erau însă în mod necesar și posibile ca adevăr. În fond, modelul canonizat al creației lumii și omului, valoric, este echivalent cu cele apocrife, de vreme ce nici unul, nici celelalte nu ies, totuși, din universul unei reconstrucții teologice. Din acest punct de vedere, toate teologiile creștine, canonice sau eretice sînt solidare. Se pot deosebi prin gradul de coerență, prin inteligibilitate, chiar prin bunul simț, doar ca *teologii,* dar principial sînt asemenea, căci, în fiecare, Dumnezeu este creator și providență, fiecare admite existența lui Isus Hristos și misiunea lui soteriologică, fiecare își are o eshatologie cam la fel construită.

Astfel încît, din perspectiva unei istorii critice — ateiste — a religiilor în genere, nu poate fi vorba de recunoașterea superiorității — ca valoare de adevăr — a uneia asupra alteia, iar în cazul creștinismului de asemenea este lipsită de sens accentuarea axiologică pe monism sau dualism, în cosmo-teogonie, pe montanism sau pe arianism, pe nestorianism sau pe monofizism în cristologie.

Cu toate acestea, ereziile cu caracter *predominant* teologic prezintă, totuşi, un interes deloc minor pentru istoria critică a religiilor, întrucît ele vin ca probe suplimentare în favoarea ideii de relativism în statornicirea dogmaticii şi relevă grave contradicţii şi inadvertenţe interne. Adesea o erezie înseamnă un efort de raţionalitate într-un context de iraţionalitate principială, dar uneori este şi o înfundare într-o mistică de o densitate înfricoşătoare pînă şi pentru aderenţi. Aceasta în primul rînd ; în al doilea, ereziile chiar predominant religioase, au uneori şi o componentă socială protestatară. Cu atît mai mult bogomilismul şi catharismul care, prin finalitatea lor, au un caracter predominant social (uneori şi de emancipare naţională) fiind forme de revoltă, chiar dacă în numele reîntoarcerii la origini, în care identificau veacul de aur, păşeau „înainte cu capul întors înapoi" (Jacques Le Goff, *Civilizaţia Occidentului medieval,* Editura ştiinţifică, 1970, p. 271).

Cît o priveşte, cosmogonia bogomilică, deşi dualist-moderată, a reprezentat, în epocă, una dintre primele mari breşe în unitatea, şi aşa destul de şubredă a bisericii creştine de dinaintea marii schisme (1054). Ea este, ce-i drept, mai moderată chiar faţă de cosmogonia catharilor garatişti *(Garatenses),* numiţi astfel după episcopul lor Garathus, fondatorul presupus al bisericii din Concarezo, pentru a nu mai vorbi de cea a catharilor albanenzi, eretici italieni radicali, din Albano.

„În onoarea tatălui prea sfînt, vreau să încep expunerea mea privitoare la cele două principii — previne autorul albanenz necunoscut al *Cărţii despre cele două principii (Liber de duobus principiis)* — cu respingerea teoriei principiului unic." Căci „dacă n-ar fi decît un principiu, cum susţin ignoranţii, în mod necesar el ar trebui să fie bun sau rău. N-ar putea să fie însă rău, fiindcă de-ar fi astfel el nu ar produce decît răul şi deloc binele." Dar există deopotrivă şi binele care nu poate fi opera principiului răului şi răul care nu are cum să fie dat lumii de spiritul luminii şi binelui. Dacă este principiu, răul n-a fost creat de Dumnezeu fiindu-i coetern. *(Liber de duobus principiis,* I, în *Écritures cathares.)*

Într-o oarecare măsură, dualismul bogomilic este chiar mai moderat decît al multor legende cosmogonice româ-

Scanned with OKEN Scanner

nești, dar la limită, în acest caz, faptul că într-o parte avem de-a face cu un model mai radical iar în alta cu unul mai puțin, nu interesează prea mult.

Înainte de a întemeia o morală și un proiect de reconditionare socială, în care se concentrează dealtfel toate datele cu semnificație cosmogonică și antropogonică, bogomilismul (și dualismul în genere) încerca depășirea unei grave dificultăți de logică a viziunii monist-religioase asupra lumii. În *Liber de duobus principiis*, de mai tîrziu, apare dealtminteri clară intenția anulării dificultății.

Problema era aceea a originii răului, care, în condițiile admiterii unui singur principiu, și acesta al binelui, nu prea avea șanse de rezolvare cu respectarea regulilor de corectitudine logică. Dualismul, fie și cel moderat, preluînd, dealtfel, sugestii din *Geneză*, caută să elaboreze un model înzestrat cu mai multă coerență, deci cu o raționalitate sporită. În acest fel, dualiștii săvîrșeau o abatere de la canon, una care, încă o dată, nu avea mai multe șanse de adevăr, ci numai un plus de ordine internă.

Deocamdată s-ar părea că sîntem spectatorii unor simple neînțelegeri doctrinare, în care teologii *certant* pentru un sens sau altul, pentru o formă sau alta ale cutărei sau cutărei dogme. În realitate însă lucrurile stau altfel : eretici erau socotiți aceia care aveau „o opinie, care-și urmau propria judecată și credință“ nu întrucît acestea atentau la dogmele canonizate ca dogme, ci întrucît acestea fuseseră instituționalizate prin biserică. De aceea, ereticii erau reprimați pentru ruperea lor de biserică, deci de instituția în care intrau deopotrivă dogmele, ritualul, ierarhia eclesiastică, sistemul de relații cu „puterea temporală“.

Că așa stau lucrurile, o probă în plus o procură istoria bogomilismului. Apare în secolul al X-lea, deci în timpul primului stat bulgar (681—1018), la nu prea mulți ani de la conversiunea la creștinism a poporului (865). Prima consemnare a ereziei, fapt semnificativ, se află în scrisoarea patriarhului Constantinopolului Theophylact, adresată regelui Petru, în care îi cere să ia măsuri contra ereticilor și îl și consiliază în acest sens. Puterea bisericească, prin urmare, solidarizează cu cea laică în reprimarea unor adversari comuni. Prigoana împotriva bo-

gomililor se intensifică după anul 1018, cînd se sfîrșește primul țarat bulgar, datorită cuceririi Bulgariei de către bizantini. Explicația este lesne de dat : bogomilii își intensifică activitatea, ei denunțînd, de acuma, biserica ortodoxă bizantină ca factor de oprimare nu numai socială, ci și națională egal celui laic. Sub dominație bizantină, notează D. Anghelov, bogomilismul „organizează rezistența, atacînd principalul reprezentant al puterii, biserica", jucînd astfel „un rol preponderent în formarea conștiinței poporului" *(op. cit.*, p. 121). Programul lor social și tabla lor de valori și norme morale poartă acest semn al răzmeriței și al luptei de emancipare.

Erau într-adevăr contra ierarhiei eclesiastice și sociale, care presupunea inegalitatea, repudiau biserica oficială, nu respectau hotărîrile soboarelor, nu venerau nici crucea, nici icoanele. Dar, deși respingeau și căsătoria, nu disprețuiau femeia, dimpotrivă aceasta era socotită oarecum egală, chiar prin geneză. Fiindcă, în mitologia lor, Eva n-a fost creată din coasta lui Adam, ci din același lut cu acesta. Drept este, însă, că în trupul de lut al femeii era pus să intre un înger dintr-un cer inferior celui din care pleca acela menit să însuflețească pe Adam (Cf. *Cena secreta,* 5). Nu erau nici împotriva muncii ca atare, așa cum îi denigra Cosma, ci predicau doar „fiecărui servitor să nu mai lucreze stăpînului său".

În comunitățile lor, un fel de falanstere, *avant la lettre,* se trăia și se muncea în respectul omului față de om, în cultivarea virtuților, a egalității și dreptății, ei fiind organizați, așa-zicînd, democratic. *Perfecții,* aceia care asigurau inițierea, nu alcătuiau o castă, credincioși de rînd, între care și femei, putînd să promoveze după merite.

Cu 1393 și 1396, odată cu desființarea de către turci, prin cucerire, a țaratului de Tîrnovo și a celui de Vidin, Bulgaria cade sub stăpînire otomană. Faptul nu rămîne fără consecințe nici asupra mișcării eretice a bogomilismului : ea începe să se subțieze pînă cînd încet, încet dispare. Cît timp biserica, în timpul supunerii bizantine, era putere oprimatoare, a-i face opoziție echivala cu a înfrunta starea de lucruri însăși. Acuma însă, cînd și clerul și mirenii erau plecați sub aceeași sălbatică putere, pe

primul plan trebuia să treacă, și a și trecut, strîngerea rîndurilor.

Încă o dată, bogomilismul s-a dovedit a se fi identificat cu interesele poporului.

Și aceasta nu numai pe pămînt bulgăresc, dar peste tot unde erezia a avut ecouri. Căci, fără a fi trecut pur și simplu în zonele învecinate, deci printr-o simplă mișcare de translație, bogomilismul este instructurat în civilizațiile autohtone ale Albaniei, Serbiei, țărilor române etc.

„Bogomilismul, dușman al bogăților, al puterii, al trufiei popilor, al sărbătorilor în care vedea deopotrivă momeli ale dracului, bogomilismul trist, chinuit, superstițios, lege a celor mai umili și mai nenorociți dintre oameni, care prin acest crez întunecat se simțeau mai sus, mai aproape de Dumnezeu, a trebuit să cîștige mai ales pe acei români care aveau mai multe de îndurat." (Nicolae Iorga, *Istoria literaturii române*, București, 1925, vol. I, p. 104.)

N. Cartojan, la rîndul său, bănuiește că, după cum paulicienii (pavlichienii) din veacul al XVIII-lea au căutat adăpost în Nordul Dunării spre a scăpa de prigoniri, tot așa și bogomilii vor fi căutat să se salveze de represaliile pornite împotrivă-le de Ștefan Nemania, de Boril, de Alexandru în veacurile XII—XIV (Cf. *op. cit.*, p. 48).

Vecinătatea ușura circulația ideilor și caracterul doctrinei ajuta implantarea ei în sufletul dezmoștenților soartei din ținuturile românești.

Influența nu poate fi doar prezumată, ea este sigură, ceea ce însă, luînd în seamă specificul dualismului românesc, nu-l reduce pe acesta la o simplă copie, la un simplu ecou.

Dealtfel, nu există numai asemănări în reconstrucția lumii, în modelul antropogonic și în mesajele sociale, ci și deosebiri deloc neglijabile fiind nu doar de amănunt, ci adesea esențiale.

Dualismul în țările române nu a luat forma unei erezii, organizată ca o biserică disidentă, așa cum s-a întîmplat în Bulgaria. „Bogomilismul este la noi eres visat, iar nu eres organizat" (Lucian Blaga, *Isvoade*, București, Editura Minerva, 1972, p. 208). Aceasta nu înseamnă însă că

s-a redus la mai inofensivele legende etiologice reamintite și povestite, pentru divertisment, la șezători. Dimitrie Cantemir, într-un plan mai larg, cînd constata că „o erezie sau un eretic nu s-au arătat vreodată în Moldova și cu atît mai puțin s-ar fi putut răspîndi“ (*Descrierea Moldovei*, III, 1) probabil că avea în vedere absența unor mișcări de amploare, organizate și cu caracter predominant antiortodoxist. Altfel, constatarea nu are acoperire istorică, putînd fi contrazisă de alte mărturii. Bunăoară, în anul 1431, episcopul catolic de Baia, Ioan de Ryza, cerea episcopului de Cracovia, Sbigneus (Zbygniew) să intervină pe lîngă regele Poloniei pentru ca acesta să determine pe Alexandru cel Bun să „extrădeze“ husiții care își găsiseră refugiu în țara lui. Cererea episcopului urma unei acțiuni proprii, eșuate, de a-l convinge pe domnul Moldovei ; „Ne-am înfățișat împreună cu acest Iacob (husit „fugit odinioară din temnițele frăției voastre de la Cracovia împreună cu alți patru sau șase tovarăși“ — cum se spune în aceeași scrisoare, n.n.), care, simțind că are ocrotirea domnului ,ne-a aruncat împotrivă, la întrebarea noastră de ce a fugit din temnițele din Cracovia și din toată țara Ungariei, răspunsul că, dacă biserica romană nu ar sta în rătăcire, el n-ar fi venit în țara Moldovei, și că în toată Ungaria nu a găsit nici un singur preot adevărat și desăvîrșit, că stăpînul nostru, papa, nu este nici adevărat nici desăvîrșit, pentru faptul că își ține curtea lui cu mare lux... Deoarece noi nu putem să-i ținem piept din cauza puținătății noastre, și domnul îl ocrotește împotriva tuturor credincioșilor întru Christos și nouă ne-ar fi greu să ne pornim împotriva ocrotirii domnului, și domnul i-a dăruit un loc de locuință în orașul Bacău, unde trăiește ca un adevărat eretic, avînd pe lîngă el un apostat din ordinul minorităților, dînd împărtășania sub cele două forme ori de cîte ori vrea el sau ai săi, botezîndu-i și spovedindu-i, și domnul țării i-a dat lui și discipolilor lui carte la mînă cum că cel care l-ar tulbura pe el sau pe discipolii săi husiți va plăti domnului douăzeci de ducați turcești de aur, și din cauza aceasta a ajuns așa de îndrăzneț, încît nu-i mai pasă de nimeni.“ (În *Călători străini despre Țările Române*, București, Editura științifică, 1968, vol. I, p. 65—66.)

Scanned with OKEN Scanner

Dar și Cantemir amintește că „norodul — și la noi în Moldova ca și în alte țări pe care știința nu le-a luminat încă — este foarte plecat spre eres și încă nu s-a curățat desăvîrșit de necurăția cea veche, încît se mai închină și acuma în poezii și cîntec, la nunți, îngropăciuni și alte întîmplări știute la cîțiva zei necunoscuți și care se vede că se trag din idolii cei vechi ai dacilor". În notă însă pe asemenea „zei necunoscuți" îi pune mai cu seamă în analogie cu divinitățile romane.

Așa, prin *Lado* și *Mano* ar trebui „să se înțeleagă Venus și Cupido", *Zîna* „ar putea să se tragă din numele Diana", *Drăgaica* ar corespunde zeiței Ceres, *Doina,* „acesta a fost numele obișnuit la daci al lui Marte sau al Bellonei, căci cu el se încep toate cîntecele în care se cîntă faptele războinice...", *Heiole* ar fi un nume rostit în cîntecele de jale, vroindu-se să se arate „prin el o ființă știută", *Dracul din tău* semnifică „duhurile rele", *Ursitele* sînt „două fecioare, ce se află în față la nașterea oricărui copil...", *Frumoasele* ar fi „nimfe ale văzduhului, care îndrăgesc adesea pe feciorii cei tineri și frumoși", *Sînzienele* numesc pe „Ioan Botezătorul", *Joimărițele* sînt „femeile despre care zic că umblă în joia verde, dis-de-dimineață...", *Zburătorul* „este o nălucă, un om tînăr care vine noaptea la fete mari, mai ales la femeile de curînd măritate și toată noaptea săvîrșește cu dînsele lucruri necuviincioase...", *Miazănoapte,* ar fi tot „o nălucă", una „care umblă pe răspîntii de drum de la asfințitul soarelui și pînă la miezul nopții", *Striga* „are același înțeles ca și la romani, adică zic că e o vrăjitoare bătrînă care omoară copiii noi născuți, pe neștiute, cu meșteșug drăcesc" și multe asemenea. *(Descrierea Moldovei,* III, 1.)

Oricum, de o heterodoxie, fie prin prelungirea unor credințe „păgîne", fie prin inventarea sau împrumutul altora dintr-un timp apropiat, se poate vorbi, chiar dacă ea nu a ajuns la erezia organizată și cu veleități de instituționalizare. Mai tolerantă, și în plus solidară cu rezistența și lupta antiotomană, biserica ortodoxă din Țările Române prin acestea n-a incitat la o opoziție care, religios, să ia forma ereziei. Ceea ce nu înseamnă că totul se petrecea ca într-o grădină de delicii. Totuși biserica era o instituție feudală și ca atare consfințea structurile lumii feu-

dale şi nu ocolea nici mijloacele „profane“ de a interveni efectiv în viaţa politică. Atît biserica ortodoxă în Ţara Românească şi Moldova, cît şi cea catolică, şi mai ales ea, în Transilvania (aici ea participînd la oprimarea nu numai socială, ci şi naţională) erau şi factori politici ai sistemului feudal, fapt care nu putea să nu ducă la o anume stare de nemulţumire. Aceasta nu apare numai în bogata mitologie populară, deşi ca intensitate şi extindere aici se manifestă în primul rînd, elemente vag creştine împletindu-se cu altele care, prin mesajul lor moral şi social exprimă un protest sau oricum un alt ideal de viaţă. Nemulţumirea se manifestă şi în revolta faţă de capi ai bisericii. De pildă, „Pe cînd Despot se afla în apropierea cetăţii Hotinului cercetînd oastea... pe neaşteptate, a fost înconjurat de mulţimea ţăranilor...“ care „i-au cerut domnului să le predea, pentru a-l omorî, pe Barnovschi, căpetenia călăreţilor, precum şi pe un episcop moldovean pe care în limba lor îl numesc vlădică. Pe aceştia i-au învinuit că, încă în vremea lui Alexandru, au fost cei care l-au îndemnat la toate cruzimile, iar acum îşi măresc puterea ; răutăţile lor nu vor avea capăt decît prin moarte.“ (Iohann Sommer, în E. Legrand *Deux vies de Jacques Basilicas*, p. 39—41, după Ştefan Pascu şi Vladimir Hanga, *Crestomaţie pentru studiul istoriei statului şi dreptului R.P.R.*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1958, vol. II, p. 200—201.) Iar răscoala de la Bobîlna n-a fost ocazionată de faptul că „reverendul întru Christos părinte, domnul Gheorghe Lepeş, episcopul Transilvaniei nu a voit să strîngă dijmele datorate lui“ în „dinari umblători de valoare mică“, pentru ca, după vreo trei ani, să vrea să „le stoarcă în monedă mare şi grea“ ? (*Înţelegerea de la Bobîlna dintre ţăranii răsculaţi şi nobilime*, în *op. cit.*, p. 220.)

Apoi, dacă Neagoe însuşi îşi învăţa pe fiul său Theodosie că „Mulţi patriarşi şi mitropoliţi zic că «Nevoe nu iaste a păzi cele dumneziaşti şi să mărturisim numele Domnului, şi nu putem să ne postim, nici să ne rugăm, nici să stăm în biserică toată noaptea în bdenii că avem multe lucruri lumeşti şi judecăţi. Şi am face şi milostenii, ci ne temem ; că avem să umplem multe lucruri cu avuţiia noastră, şi nu ştim dar de ne vor scoate din pa-

trierşii şi din vlădiciile noastre. De-aceia ne silim şi ne grijim să strîngem avuţie multă, să ne fie la vreme de lipsă şi să avem din dăstul de unde mînca şi de unde bea»" este încă o dovadă că prilejuri de nemulţumire erau (*Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, Partea a doua, II, 116 v 25).

Îndemnul la supunere şi acceptare (în aceleaşi *Învăţături*..., 119 r, 40 Neagoe este de părere „să plîngem aici puţinel şi acolo să ne veselim [mult] în veci ca Domnul nostru Iisus Hristos") ca şi precaritatea, sau dacă nu, simplitatea şi limitarea culturală ale creştinismului, ca în genere ale oricărei religii, caracterul dogmatic şi prin aceasta restrictiv, paralizant pentru fantezia creatoare au contribuit, de asemenea, şi nu în mod accidental, la heterodoxie.

Veacuri multe, fără acces la cuvîntul scris şi acesta, în vremurile de urgie cînd puţine erau zilele de pace, nu îndeajuns de bogat, poporul îşi producea o cultură proprie nu doar artistică, ci şi filosofică şi ştiinţifică.

Nu cred că trebuie să admirăm folclorul doar pentru a fi *Miorița* sau *Meşterul Manole*, *Tinereţe fără bătrîneţe şi viaţă fără de moarte* sau proverbele, ci şi pentru filosofia şi ştiinţa pe care o depozitează. Există o astronomie, o biologie, o medicină, o fizică etc., fanteziste s-ar putea zice la o superficială judecare, dar, la una mai aplicată, realiste în fondul lor.

Timaios-ul platonician nu este, aproape, un basm al lumii ? Şi cu toate acestea, prin viziunea matematizantă care-i concentrează şi-i prezidă proiectul, este un dialog *ştiinţific* în sensul modern al cuvîntului.

Fără să găsim, de pildă, neapărat anunţată teoria einsteiniană a relativităţii, „basmul acesta folcloric", *Tinereţe fără bătrîneţe*... „ştie... şi o ştie cu siguranţă... ceea ce a regăsit astăzi — pe căi ştiinţifice, firește — mintea omului, anume că timpul curge într-un fel în cîte o parte a lumii, să zicem a cosmosului, şi altfel în cîte o altă parte" (Constantin Noica, *Sentimentul românesc al fiinţei*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1978, p. 137). Sau nu există o hartă populară a cerului, pentru a nu mai vorbi de o medicină de o valoare incontestabilă ?

Scanned with OKEN Scanner

În fine, legendele despre facerea lumii nu sînt de tot instructive prin ideea cosmogenezei, a istoricității lumii, deloc periferică în conștiința celor vechi și a celor moderni ?

Și nu este cazul numai al folclorului propriu-zis, ci și al apocrifelor, al cărților populare, în care „pe un fond de religie se aflau noțiuni de astronomie, de știință, în genere, chiar sfaturi de prevenire a bolilor sau de luptă contra urgiilor naturale" (D. Anguélov, *op. cit.*, p. 32).

Fiziologul, Gromovnicele, Trepetnicele, Zodiacele sînt, de bună seamă extrem de fanteziste, dar fanteziste erau în evul mediu și alchimia și astrologia și, totuși, ele aveau să ajute la constituirea chimiei și astronomiei epocii moderne. Asemenea cărți au fost socotite „ereticești" și chiar erau, nu numai pentru că multe din ele serveau ca îndrumare de practici divinatorii, ci și pentru că ofereau o imagine a lumii, care nu stătea în concordanță cu scripturile canonizate.

Dar folclorul și cărțile care au intrat în cultura populară, de la *Albinuța* și *Fiziologul* și pînă la *Cuvînt pentru Adam și Eva*, alcătuiau și un univers de cultură care prin însuși faptul că evolua independent de literatura religioasă, instituționalizată, se înscria sub semnul heterodoxiei.

Dacă un motiv sau altul era inspirat din culturi învecinate, după cum, cu siguranță s-a întîmplat și procesul invers, de implantare în soluri apropiate a unor teme autohtone și dacă, fiind necesar, luăm în seamă această stare reală de lucruri, nu putem merge, prea departe în ordinea explicației etiologice, pentru că, în cazul dat, heterodoxia la noi a luat forme specifice pe care, evident, nu le putem explica prin fenomenul corespunzător bulgar, sîrb, bizantin, iranian etc.

„Enciclopedia sufletului poporului" cum îl numea I. A. Candrea, folclorul transfigurează o experiență și dă ființă unor năzuințe proprii. El întrupează atitudini și mentalități generate de realitatea imediată, obiectivează o individualitate și instructurează o lume. Este dialogul necesar al omului cu sine și cu ceea ce-i transcende, cu sine pentru a se depăși, cu lumea pentru a și-o face a lui. De aceea, „toate categoriile folclorului sînt... deopotrivă

Scanned with OKEN Scanner

pentru țăranul nostru realități sufletești“ prin care se leagă de cosmos, imaginat ca „o prelungire a sufletului său, după cum el, omul, nu era decît o verigă din lanțul de armonii materiale ale cosmosului“ (Ovidiu Papadima, *O viziune românească a lumii,* București, „Bucovina“, 1941, p. XIII, XI).

Dacă dualismul bogomilic a trecut dincoace de Dunăre, el și-a prins sensurile într-un sistem și a luat forma și funcțiile acestuia. Așa se și explică particularitățile dualismului în cosmogonia românească, deci posibilitatea instituirii sale într-un capitol distinct în istoria motivului. Tema, tocmai pentru că are aproape universalitate (Mircea Eliade face o demonstrație exemplară în *De la Zalmoxis la Gengis-Khan)* emerge, în prima ei expresie, cea care îl dă germenul de viață, din fondul de civilizație și cultură, din sufletul colectiv al fiecărei comunități.

Scanned with OKEN Scanner

ELEMENTELE

Preliminarii. Protofilosofia (dar și filosofia în prima ei vîrstă istorică, de obicei numită cosmologică) este centrată în motivul cosmogonic. Proteic în modalitățile de construcție, fiind centrat într-un singur element, în două, în trei, în patru, chiar în opt — limita de sus, după știința mea —, identificînd natura sau naturile primare în realități fizice care reprezintă calități ori cantitatea, dînd anterioritate ontologică firii sau făcînd-o să coincidă cu divinitatea, explicînd generarea lucrurilor (individuația, spre a zice ca medievalii) prin numire ori prin mecanica internă a aprinderii și stingerii, comprimării și rarefierii, solidificării și lichefierii, motivul, nu încape îndoială, este dintre acelea care se lasă greu sistematizat și, de aceea, greu de circumscris numai într-un orizont, fie acesta și al filosofiei în exercițiul ei istoric.

Dominant sau central în protofilosofie și în etapa cosmologică a filosofiei, el nu va fi părăsit nici mai tîrziu, cînd, pentru a folosi distincția aristotelică, iubirea de înțelepciune se diferențiază începînd să funcționeze ca *metafizică* (filosofia primă) și ca *fizică* (filosofia secundă).

Platon, de pildă, nu mai alege ca principiu apa sau aerul, sau focul, sau pămîntul ci, depășind cosmologia anterioară, sau mai exact forma cosmologică a ontologiei, se plasează într-un plan metafizic care-i permite să aleagă ca temei al lumii *formele* (universaliile), reduse în cele din urmă la cinci genuri supreme : existentul, iden-

ticul, diferitul, mişcarea şi repausul. Dar nu ignoră cosmologia şi, într-un dialog de bătrîneţe chiar, este vorba de *Timaios*, construieşte un model cosmogonic dintre cele mai interesante, în care îşi găsesc loc şi cele patru elemente tradiţionale, dar şi numerele şi figurile geometrice pitagoriciene. Asemenea şi Aristotel care, lucrînd în filosofia primă cu forma, materia şi privaţiunea de formă, în cea secundă, fizica, adoptă cele patru elemente cosmologice, cărora le mai adaugă unul, spre a alcătui cerul, anume eterul, *quinta essentia* cum îi vor zice comentatorii latini de mai tîrziu. Cum, în fine, aerul, focul, apa şi pămîntul aveau să intre şi în reconstrucţia stoică a lumii, atunci, cele patru elemente însoţesc gîndirea elină din timpul auroral pînă în cel crepuscular.

Pentru ce această bogată istorie a unor forme de existenţă pe care noi de mult ne-am dezobişnuit să le mai socotim elementare ? Explicaţia nu este greu de găsit, ea stînd deopotrivă în experienţa limitată a oamenilor, în epocă, şi în caracteristica „elementelor" în cauză de a fi realitate imediată. Înaintînd, pentru a vorbi în termeni aristotelicieni, de la anterior şi mai bine cunoscut faţă de noi, către anterior şi mai bine cunoscut în ordinea naturii, deci de la nemijlocit la mijlocit, de la aparenţă la esenţă, de la efect la cauză, omul a putut să ia o bună bucată de vreme drept temei al lumii nişte forme de existenţă care aveau universalitate, dar, prin aceasta, nu şi primat ontologic absolut. Cînd se va distinge metafizica de fizică, „elementele" vor trece pe un loc secund, vor pierde o semnificaţie, dar nu pe toate, continuînd şi la Platon şi la Aristotel, să fie calităţi omogene, cu o identitate de sine quasi-principială. Pierzînd primatul ontologic, prin această pierdere, elementele cosmologice tradiţionale îşi cîştigau însă locul firesc în arhitectonica filosofică a lumii, pentru că, nemaifiind puse să întemeieze lumea, încep să apară ca structuri ale lumii.

De fapt, încă din etapa protofilosofică, apa, aerul, focul, pămîntul etc., în acelaşi timp cu deschiderea către tema principiului — centrală în filosofie —, mai mărturisesc despre o intuiţie de o subtilă acuitate şi anume că lumea, fiind o ordine, este unitatea unor structuri generice. Pe aceste elemente spiritul filosofic va experi-

C-da 3700 coala 5

Scanned with OKEN Scanner

menta pentru a putea ajunge la o teorie a principiului și la una a structurilor (formelor) principiului. Marile înălțări filosofice pornesc de la banalele elemente ale lumii. Ceea ce înseamnă, vorba lui Heraclit din Efes, că zeii locuiesc uneori și în bucătărie.

Pe acești zei să-i căutăm, așadar, în fenomenologia populară românească a elementelor lumii.

Apa, dintre toate, pare să aibă ca vechime și răspîndire în reprezentările cosmogonice demnitatea supremă. Nu este exclus ca acest privilegiu să-i fi fost dat de locul și rolul ei în viața universului, care celor vechi le păreau superioare importanței rostului altora. Simplicius, bunăoară, presupune, nu fără temei, că Thales din Milet și Hippon au ajuns să susțină „că apa este principiul... pornind, pe baza simțurilor, de la fenomene. Într-adevăr, caldul ființează prin umezeală, cele moarte se usucă, semințele tuturor au umezeală în ele, iar tot ce e hrană este zemos ; căci oricine se hrănește în chip firesc din ceea ce i-a dat naștere, iar apa este principiul firii umede și le cuprinde laolaltă pe toate. Așa se face că ei au conceput apa drept principiu al tuturor lucrurilor, iar despre pămînt au arătat că stă pe apă“ (Simplicius, *Physica,* 23, 21).

Afirmarea primatului cosmologic al apei este frecventă și în legendele românești, nu atît pentru că aerul, sau pămîntul, sau focul erau trecute în regim de existență secundă. Originaritatea poate să fi fost conferită apei, întrucît dintre toate elementele numai ea părea să îndeplinească cerințele de inteligibilitate minimă ale principiului : nedeterminarea, nelimitarea, capacitatea de creație continuă. Celelalte, numai în asociere. „Din început era peste tot numai apă“, uneori se adaugă „și întuneric“ (Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român,* adunate și așezate în ordine mitologică de..., Editura proprie, Mihalcea lîngă Cernăuți, 1903, vol. I, p. 5, 22). Iar „pe deasupra singur Dumnezeu și cu dracul se plimbau“ sau primul „sbura pe sus ca un hulub“ sau ca un fluture care „a lepădat aripile și s-a făcut om, Dumnezeu“, iar celălalt „cu trei rînduri de aripi stă pe apă“ ori plutea „ca un rățoi“, ori era, la început, un vier-

Scanned with OKEN Scanner

me din care „s-a făcut altă dihanie, El, negru, cu coarne și coadă, necuratul“ (*ibidem*, p. 5, 6, 7, 22).

Dacă nu creează lumea dîndu-i formă, printr-o mișcare lăuntrică de cosmotizare, apa originilor este materia asupra căreia aveau să lucreze Dumnezeu și Diavolul. Că aceștia nu sînt creatori în absolut ai lumii, ci doar niște demiurgi, în înțelesul cel mai exact, de meșteșugari (*dèmiourgos* la greci însemnînd : lucrare pentru popor, cel ce lucrează pentru public, de la *dèmios* — public și *ergon* — muncă) nu este de mirare și nu este un fapt singular. Ideea creației din nimic este tîrzie și nici în teologiile contemporane n-a scăpat de dificultățile insurmontabile care o fac să rămînă etern ilogică.

Încă Augustin, încercînd să-i dea inteligibilitate, îi dezvelea ireparabil precaritatea internă : „Tu ai făcut cerul și pămîntul — îl slăvea episcopul din Hippona pe Dumnezeu — dar nu din tine, căci ar fi în raport de egalitate cu Fiul tău unic și prin acesta cu tine ; este, de aceea, anormal ca să fie egalitate între tine și ceea ce nu ești tu“ (*Confessionum*, XII). În alte cuvinte, pentru că lumea are un alt regim ontologic decît Dumnezeu, cum acesta ar fi fost principiul, el o produce nu din ceea ce este el, ci din ceea ce nu este. Dar ce putea să fie acel „ceea ce nu este“ și unde avea loc să stea ? Alături de nesfîrșire poate să mai existe ceva, fie și limitat ? Dealtfel este o contradicție în termeni să vorbești de „alături de nesfîrșire“. Spinoza, deja, făcuse demonstrația exemplară că în afară de substanța infinită nu mai este posibilă alta, nici finită, nici infinită.

Tîrzie, în istoria creștinismului, ideea creației din nimic este operă de teologi. Ca atare, ea nu vine din vechime, neaflîndu-se în nici una dintre culturile antice.

La egipteni, de pildă, în cosmogonia hermopolitană zeul Toth doar organizează primordiul, iar în cea heliopolitană Atum se trezește din spiritul care dormea în apa originară și, dedublîndu-se, se afirmă ca Re, zeu solar. Nici chiar Ptah, din cosmogonia memfită nu produce lumea din nimic. Numele însuși este semnificativ, Ptah însemnînd „pămînt mlăștinos“, probabil avîndu-se în vedere „pămîntul mlăștinos al cetății Memfis“ (Aram M.

Frenkian, *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne*, p. 162).

Aceeași stare de lucruri și la vechii indieni, chiar în cosmoteogonii brahmane. Bunăoară, Prajapati, el însuși ivit dintr-un „ou de aur", născut de apa inițială după ce „s-a încălzit cu căldură ascetică", produce lumea în chipul următor: „El zise *bhuh* și apăru pămîntul; el zise *bhuvar* și apăru aerul; el zise *suvar* și se născu cerul". „Cînd vorbi pentru prima oară, rosti cuvinte alcătuite dintr-o silabă și din două silabe, pentru că era copil cînd a vorbit pentru prima oară." „Cînd rosti cuvinte cu cinci silabe, el cree cinci anotimpuri..." (*Satapatha-Brahmana*, XI, I, 6, 1—2, în Louis Renou, *op. cit.*) Prajapati creează numind, de vreme ce cuvîntul prin care zămislește este suflare, pămîntul, aerul și cerul, pe de o parte și anotimpurile pe de alta diferențiindu-se, în seria creației, după cum emisiunea vocală este simplă sau mai amplă.

Asemenea și *Geneza* biblică. Deși textul ei canonizat este o versiune de redactare mai tîrzie, probabil între secolele VI și IV î.e.n., și așa mai conservă ceva din starea originară a lui Iahve care este duh (*Iahve* pare să derive din *hawa* — suflu vital în limba arameană) și ca atare creează numind, adică suflînd. Dacă nu este identic cu Apsu și Tiamat, cu Nun ori cu Ptah, în versiunea anterioară redactării definitive, Iahve cu siguranță că făcea corp comun. Dealtfel, din reprezentarea primitivă i se mai conservă corporalitatea, pentru că este suflul vital, generator care „se mișcă pe deasupra apelor" (*Geneza*, 1, 2).

S-a discutat mult în legătură cu acest verset; între altele, poate cea mai verosimilă este explicația prin analogie cu unul din miturile ugarite, în care zeul se așază pe ape, ca pasărea pe ouă, și naște lumea. Dacă luăm în seamă faptul că religia din Ugarit, cetate feniciană de pe coasta Mediteranei, era cananeeană, se poate presupune chiar o înrudire genetică a motivului ebraic cu acela.

Oricum „duhul" nu este, nici în varianta devenită clasică, spirit pur, deci creator din nimic. Rostind, el dă deopotrivă substanță (suflarea) și formă, prin ceea ce cuvîntul semnifică și delimitează.

Se înțelege că nu este vorba de recuperarea pentru istoria materialismului a afabulației cosmogonice din *Geneza* biblică, fiindcă, cel puțin cum arată astăzi, textul este religios.

Desprinderea sensurilor originare pune însă în lumină un fond de reprezentări în care mitul funcționează bivalent. Dacă în sistematizarea religioasă ulterioară dimensiunea realistă se pierde, prin aceasta starea originară nu este anulată, și, pentru reconstituirea reflecției protofilosofice, ea și este de interes. Astfel, *Geneza,* prin motivele cosmogonice, istoricește anterioare refacerii religioase, solidarizează cu realismul inițial; realism în sensul că mitul, încă sincretic, conferă, totuși, primordialitate fizicului (suflarea), în raport cu intenționalul (semnificația).

Contemporane cu un creștinism ieșit din „retortele" teologilor, cosmogoniile populare se înscriu însă într-un univers distinct, deși comunicabil cu acela al mitologiei iudeo-creștine; dovadă penetrația unor motive ale acesteia. Dar dacă elemente ale mitologiei iudeo-creștine își fac în ele loc, nu numai că sînt subordonate viziunii originale a cosmogoniilor, dar sînt astfel refăcute, încît, datorită prea marilor libertăți luate cu ele, nu prea mai aduc cu canoanele. Sau oricum, ne evocă mai degrabă *Geneza,* și ea interpretată liber, decît cărțile canonice ale *Noului testament* sau dogmatica.

Umblînd pe deasupra apelor fără de sfîrșit, Dumnezeu și Diavolul, ca arhitecți ai lumii sînt într-o anume dependență, unul de celălalt și amîndoi de altceva din afara ființei lor. Căci, hotărîndu-se: „Haide ș-om face pămînt", Dumnezeu îl trimite pe Diavol să aducă o mînă de lut din adîncurile apelor. Primordiul prin urmare era o materie totală, procurînd creației elementele de bază, pentru că, apoi, din amestecul de apă și pămînt aveau să fie făcuți pînă și oamenii.

Avînd valoare primară, fiind fără de sfîrșire și purtînd în sine, în străfundurile sale, pămîntul inform, numai ca materie posibilă pentru cel pe care stăm, apa, în continuare, îl poartă și îi întreține viața. Pămîntul ar sta pe apă, dovadă că din el izvorăște apa. Mai mult, apa este „sîngele" lui, căci pămîntul are „vine de sînge ca

Scanned with OKEN Scanner

și omul“ (Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 871). Ieșit din apă, la capătul lui este tot apă, adesea identificată cu „apa Sîmbetei“ care ar înconjura „pămîntul ca un gard“. Uneori se spune despre ea că este tare rece și că „acolo-i cetatea lui Dumnezeu sfîntul“ ; alteori că „fierbe toată săptămîna, numai sîmbăta stă“ și că „este în iad“ (*ibidem*, p. 1002). Pentru că ar ajunge în iad, „e scris ca sufletele păcătoșilor să se adune pe fața apelor, iar apa să le ducă spre apa Sîmbetei“ (Gh. F. Ciaușanu, *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă*, București — Viena — Leipzig, 1914, p. 205). În împrejurimile apei Sîmbetei, dar cel mai adesea pe apele care înconjoară pămîntul, ba chiar în „iezerul de la Dorohoi“ ar trăi Blajinii (Rohmanii, în Bucovina) care „nu se cufundă“ — deci nu se înecă — pentru că sînt „buni la Dumnezeu“ (Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 352).

Apa fiind elementul din care a ieșit lumea cu toate ale ei, pentru că este începutul, Dumnezeu s-ar fi hotărît să pună capăt întregii firi tot prin ea, și ar fi dat potopul. Altfel n-ar fi putut, bunăoară, printr-un incendiu universal, fiindcă „apa e mai mare decît focul, că apa stinge focul“ (*ibidem*, p. 871).

Apa, așadar, pentru a vorbi ca grecul Anaximandros, face dreptate lucrurilor și ființelor, născîndu-le, dar tot în fața ei „ele au a-și da socoteală... pentru nedreptate, potrivit cu rînduiala timpului“ (Simplicius, *op. cit.*, 24, 13). În alte cuvinte, anulîndu-se, fie și relativ, prin creație (sacrificiul din *Meșterul Manole* este, astfel, pregătit și justificat de cel cosmic), apa săvîrșește actul de dreptate al scoaterii în viață a lucrurilor. Dar tot ea este aceea care le cheamă mereu să „dea socoteală“, „după legiuita cuviință“, trecîndu-le în neființă cînd li s-a împlinit socrocul, iar atunci cînd lucrurile și ființele au început să se creadă mai presus decît natura generatoare, aceasta, cu potopul, le-a înecat... Și lumea își reia viața altfel. Un ciclu s-a încheiat, pentru a se face dreptate altuia, cu alte forme de existență.

Mitul străvechi al veșnicei reîntoarceri, care viețuiește pînă tîrziu, la stoici de pildă și chiar mai departe pînă în evul mediu, semnifică, la începuturi cu deosebire, în

condițiile date, o modalitate de punere în cadre inteligibile a devenirii universului.

S-a ajuns greu la conceptul dezvoltării în semnificația lui contemporană, dar una din etape, poate prima, a fost și aceea a ciclurilor. În formă mitică, intervalul dintre *creatio prima* și potop, motiv de asemenea aproape universal, este o etapă, aceea cu care începe ciudata istorie a lumii ; ceea ce urmează diluviului este alta.

Potopul, așadar, nu are sens numai ca supremă sancțiune a omului ; el, în toate mitologiile, distruge o lume care devenise irațională în așezarea ei existențială, pentru a o înlocui cu alta rațională, deci pentru a face dreptate și altor forme de a fi.

Prin extindere, nu numai apa, ca element face în acest fel dreptate, ci și aerul lui Anaximenes, care se comprimă și se rarefiază, dar mai cu seamă focul heraclitic care, după măsură, zicea înțeleptul din Efes, se stinge, generînd lucrurile, și după măsură se aprinde, mistuindu-le în sine, pentru a naște noi făpturi.

Dacă elementele lumii se comportă, formal, antropomorf, ele făcînd *dreptate*, ca oamenii, aceasta ține de modalitatea primară de a înțelege lumea și de a o prinde în cuvinte.

Antropomorfizarea este una dintre formele specifice, în epocă, de umanizare a naturii, cum spunem noi astăzi, omul punînd lucrurile să se comporte ca el, pentru a-și justifica putința de comunicare cu ele, prin conaturalitate. Modelînd lumea după sine, el și-o asumă într-un fel oarecare, și-o așază în față ca partener în dialog. O lume mută este una care nu există, antropologic vorbind. Dar una în care elementele cuvîntă dar și ascultă spusele omului, o lume care sporește cu omul însuși, este lumea lui, refăcută de el. Este limitată încă, asemenea *oicumenei* grecești, dar, tot așa cum oamenii Eladei împingeau tot mai încolo granițele acesteia, omul ca ființă generică își lărgește tot mai mult spațiul său de existență.

Antropomorfizarea, așadar, nu este numai prefața sau mecanismul religiilor ; asemenea haosului hesiodic care are în sine, ca posibilitate, și tenebrele și lumina, ea este și o treaptă de înălțare a omului fiind, încă o dată, o modalitate concretă a umanizării.

Scanned with OKEN Scanner

Din acest punct de vedere, faptul că *apeiron*-ul lui Anaximandros face dreptate, sau că apa sau pămîntul, focul sau aerul, în legendele cosmogonice românești se comportă omenește : ele simt, răsplătesc pe cei ce le respectă firea și pedepsesc pe cei nesocotiți, este de tot semnificativ.

Pămîntul are o demnitate cosmologică secundă față cu apa, pentru că este conținut în adîncurile ei ca o materie informă. Dumnezeu îl trimite pe Diavol să ia din genune un pumn de pămînt. Din ce aduce acesta, face o turtiță pe care „o pune în palmă, suflă și bate cu palma deasupra". Mare cît un pat, fiindcă cei doi au făcut pămîntul în starea sa inițială pentru a avea pe ce să se culce peste noapte, turtița este așezată pe apă. În timpul nopții, vroind să-l înece, diavolul îl împinge cînd într-o parte cînd în alta pe Dumnezeu, dar de fiecare dată pămîntul creștea, ajungînd a doua zi să fie „cît este și astăzi" (Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 6).

„Geneza acestor credințe cosmogonice, zicea Gh. F. Ciaușanu, este ușor de prins", oamenii închipuindu-și nașterea pămîntului „în analogie cu insulele ce răsar din mare și cu prundul ce se face la ape" (*op. cit.*, p. 7). Explicația este verosimilă, la fel, probabil, ajungînd și egiptenii la cosmogoniile numite ale Deltei. Și cu siguranță nu numai ei, ci și sumerienii ori amerindienii, fiindcă și aceștia din urmă își închipuiau pămîntul ieșit din adîncurile apelor. Saghalee Tyee era singur „în nemărginita întindere", „nu avea unde să-și pună piciorul, așa că scormoni nisipul din străfunduri și făcu pămîntul..." *(Din literatura pieilor roșii*, p. 220).

Ca un talger, ca o „turtiță", sau ca o masă, de bună seamă ca o masă rotundă țărănească, pe apele fără de sfîrșit, pămîntul plutește pe acestea, dar fixitatea i-ar da-o stîlpii pe care s-ar sprijini asemenea unui șopron, spatele unui urs pe care stă, sau spinarea unui pește ori a mai multora. Pe alocuri (Vîlcea, Bucovina) se mai așază sub pămînt un măr roșu, care, la rîndul lui ar avea dedesubt un pește. Mărul ar rodi, însă nimeni nu poate ajunge la el să ia roadele. Cînd se mișcă peștele, dacă

pică un măr, „pace n-ar mai fi pe pămînt“ (Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 1002).

Cînd peștele (sau peștii) — dacă pe ei stă pămîntul — se mișcă, se întîmplă cutremurele. Dacă pămîntul este sprijinit de stîlpi, aceștia sînt roși de „Sgripțuroaică“ sau de „Iuda Iscariotul“ sau, cum se spune în Vîlcea, de „Iuda Pămîntului“. Astfel că, spre a preveni distrugerea lor de maleficele făpturi, femeile, cînd fac mălaiul, trebuie să le arunce puțină făină, iar la fîntînă, să le dea apa cu care se clătesc vasele. (Cf. Gh. F. Ciaușanu, *op. cit.*, p. 8.)

După ce pămîntul ar fi fost scos din adîncurile apelor de Diavol și Dumnezeu i-ar fi dat o primă formă, deocamdată spre a le sluji la amîndoi ca pat, urmează, în etape, înzestrarea lui cu toate cele ce le are.

Munții, mai întîi, ar fi apărut în felurite chipuri : cînd Diavolul s-a cufundat în apă să ia pămînt, l-a înghițit. Dumnezeu îl pune să-l verse, și astfel se ridică munții ; cînd s-a pornit potopul, apele au spălat pămîntul de lutul moale, rămînînd, reliefat, steiul de piatră. Așa s-ar fi format văile și munții. Cînd Dumnezeu a făcut pămîntul, a văzut că nu încăpea sub cer. Neștiind ce să facă, află, printr-un vicleșug, de la arici că trebuie să strîngă pămîntul „în mînă, boț“. Ridicăturile, rezultate din strîngere, ar fi munții și dealurile (Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 15, 16).

La început, cînd „de oameni nici pomană“, munții erau „cît mușuroaiele“. Pămîntul îl împărțeau zînele și uriașii. Aceștia încep să rîvnească la „republicele“ vecinelor care sînt silite să fugă. Pe atunci, în Munții Apuseni, cam pe unde este acum comuna Bucium, localizează exact culegătorul poveștilor, Ioan Pop-Reteganul, trăia un uriaș rău al cărui fiu, Dalcar, se îndrăgostește de o zînă. Odată, cînd aceasta își aștepta iubitul dau peste ea „uriașii nătîngi, grosolani, prostălăi, urîți ca miezul nopții“ și o ucid. La rîndul său, Dalcar, îl omoară pe principalul vinovat care nu era altul decît tatăl său. El răcnește asemenea unui „leu întărîtat“, iar „la răcnetele sale răspund ca un ecou trăsnetele răsunătoare“, și pămîntul care se deschide și înghite uriașii. Cînd îi aruncă afară, prin gura unui vulcan, trupurile lor sînt pietrificate și din ele s-au format „curțile frumoasei Detunata, care apare ca o oaste

pietrificată". Astfel s-ar fi ivit un munte, după o variantă (*Munți, animale și pămînt*, Editura Asociațiunii „Astra"-Sibiu, 1935, legenda *Detunata*).

Cu munți și văi, cu cîmpii și dealuri, pămîntul mai este, apoi, înzestrat cu ape, cu iarbă, flori și copaci, cu animale, păsări și insecte, cu oameni și cu cîte și mai cîte. „Apă era, ce-i drept, pe pămînt, însă numai în mări, care însă fiind departe și fiind apa lor sărată, nu era de folos..."

Atunci „porunci Dumnezeu să se ivească prin văi, șes ori dealuri și munți..." apă și pentru a i se îndeplini porunca puse vietățile să sape izvoare. Toate, în afară de buhă, alteori de gaiță și de uliu ar fi dat ajutor, fapt pentru care acestea din urmă ar fi fost blestemate să nu bea decît din apa ploii (Tudor Pamfile, *Mitologie românească*, III. *Pămîntul după credințele poporului român*, București, Editura Cultura națională, 1924, p. 12—13).

În ceea ce le privește, animalele și păsările s-ar fi născut, prin metamorfozare, din oameni : cucul din femeie, ciinele din bărbat, lupul din boieri, cocostîrcul din oameni care s-au înrăit. Feluritele jivine, Dumnezeu le-ar fi creat să sperie pe oameni, dar, aceștia rugîndu-l să le ia înapoi, le-a strîns într-un sac și le-a dat unuia să le înece. Însă acesta le dă drumul și jivinele împînzesc din nou pămîntul. Vinovatul, în schimb, este transformat în cocostîrc pentru a le stîrpi. (Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 30.)

În felurite chipuri ar fi apărut și insectele : licuriciul, de pildă, are o bogată și dintre cele mai poetice geneze. Coborînd îngerii pe pămînt pentru a-i contempla de aici opera, Dumnezeu le-ar fi cerut să-i spună fiecare ce anume i-a plăcut mai mult. Unii au răspuns că bisericile, alții codrul, alții florile. Numai unul, mai lumesc, s-a îndrăgostit de o ciobăniță.

Făcuți toți stele ca să privească pămîntul, toți clipeau încîntați, numai îndrăgostitul, îngîndurat, ofta mereu. Atunci Dumnezeu îi dă drumul din cer pe pămînt și el „tot în picuri de scîntei a picat".

Sau, cînd s-au despărțit îngerii lui Dumnezeu de cei ai Satanei, primii s-au ales în dreapta (raiul), ceilalți în stînga (iadul). Unul din îngerii necuratului s-a vîrît prin-

tre ceilalți, dar la intrare în rai, neavînd „răvaș“ de intrare, Sfîntul Petru îl aruncă în jos de se face fărîme luminoase.

Se mai spune, încă, îndeobște în Transilvania, că licuriciul e fecîorul dracului, că e „puiul Satanei“ care a îndemnat pe Iuda să vîndă pe Hristos, e ochiul dracului, e ochiul șarpelui din rai, e scînteia care a sărit din ochiul diavolului cînd s-a bătut cu arhanghelul Mihail. Dar în Bucovina este focul lui Dumnezeu și este bun pentru vindecat de sperietură. (Sim. Fl. Marian, *Insectele în limba, credințele și obiceiurile românilor. Studiu folkloristic*, București, Carol Göbl, 1903, p. 48, 51, 54.)

Pentru a da pămîntului flori și iarbă și copaci, Dumnezeu pune pe Diavol să sape o groapă și scoate mai întîi semințele din care cresc copacii și plantele trebuincioase, apoi aduce ceva „mai mărunțel“ — din care răsar florile. Săpînd mai departe, dă de ceva strălucitor : din argint, Dumnezeu face bani și-i aruncă în lume. Dar bate și Diavolul monedă, însă a lui este necurată. (Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 25, 26.)

Toate acestea ar fi fost create pentru oameni, ființele cele mai înzestrate de pe suprafața pămîntului, nefiind doar lut și duh. Ca ființe superioare mai au însă emuli : sînt Blajinii (Blăjini, Blăjani) sau Rohmanii (Rocmani, Rogmani, Rugmani) „un soi de oameni care trăiesc pe lîngă apa Sîmbetei, la marginea pămîntului, ascunși de lumea noastră, ascunși de mincinoasa viață ce-o ducem noi. Cum vor fi ei : 'nalți ori mici, proști ori cuminți, deștepți ori nu, nu se știe ; se spune că sînt oameni supuși, ascultători, plecați întru Domnul, religioși și buni la inimă. De le-ai zice orice, nu se supără. Ei postesc mult“, se roagă mult, n-ar cunoaște femeie. Dar într-o altă variantă trăiesc separat de blajine sau rohmănițe și numai o dată pe an, ca Gargareenii cu Amazoanele, se întîlnesc. (Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 34.)

Alteori Blajinii sînt puși să locuiască sub fundul mării, unde ar fi altă lume, clădită din piatră scumpă. Din aceasta, adusă de șapte apostoli, ar fi făcut Dumnezeu cerul și cei șapte stîlpi de susținere.

Uneori se spune despre ei că ar fi de o rară frumusețe, dar există și variante care îi cam dezavantajează: ar avea doar trup de om, capul fiind de șoarece.

Sub Blajini ar mai fi o speță de oameni, „dușmanii" și sub „dușmani" alții cu capul de porc, cu pîntecele mare și „sînt îmbrăcați ca domnii".

În colecția Niculiță-Voronca se dă și explicația acestei stratificări: Dumnezeu „să ridicase de la cei de sub noi și a voit să-și facă altă lume și sfinți, pentru ca să se poată sui și mai sus, să-și facă împărăția în cer" (Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 29).

Așa cum este, pămîntul ar fi pentru toată suflarea, de pe fața lui sau din adîncurile lui, ca o mamă. Se și spune, dealtfel, că „este mama noastră" pentru că „ne face" și „ne hrănește". „E femeie și în el a pus Dumnezeu toate semințele ca să ne hrănească." Mai apare și altă reprezentare: „pămîntul e jumătate femeie și jumătate bărbat, pentru că Dumnezeu din coasta lui Adam a făcut pe Eva".

„Pămîntul cel de deasupra e bărbat, iar cel mai dinăuntru femeie. Lui îi e ciudă pe femeia lui și o mustrează: «Pe mine mă taie, mă muncesc, dar ție ți'i bine, tu nu numai că muncă nu faci, ba încă și oamenii îți dau de mănînci.»" *(Ibidem,* p. 157.)

Și acest motiv este aproape universal. Vechea carte chineză *In fu jing* identifică pămîntul cu elementul feminin, primitor. „Starea pămîntului este de a fi în sine receptiv" (I, 2). Semnul lui este *Yin,* primitorul, negativul, întunecosul, față cu *Yang,* determinantul, pozitivul, lumina. Asemenea și fenicienii din Orient, pentru care zeița Baalat „corespunde în mod fundamental prin natura ei cu pămîntul mamă, în care este personificată fecunditatea, și care este considerată născătoarea zeilor și a oamenilor, ca și a plantelor" (Sabatino Moscati, *Lumea fenicienilor,* București, Editura Meridiane, 1975, p. 66).

Hesiod, poetul din Beoția, cîntă pe Geea (pămîntul) „cu largile-i coapse" care „slăvita", „născu mai întîi asemenea sieși / Cerul cu stele-mpînzit", „Munții înalți a născut și grotele-adînci", „născut-a marea cea stearpă / Marea vrăjmașă ce-și umflă unda-n vîltoarea furtunii..." *(Teogonia,* v. v. 117, 127, 128, 130, 132, 133.)

La geto-daci, pămîntul este transfigurat într-un zeu, în Zalmoxis (Zamolxis), deşi se pare că numai într-o etapă iniţială. Va fi fost, cîndva, zeu chtonian însă, în timp, „el a devenit zeul înălţimilor şi apoi al cerului şi al spiritului" (I. G. Coman, *Zalmoxis, Un grand problème gète*, în *Zalmoxis, Revue des Études Religieuses*, III, 1939, p. 110). Mircea Eliade are aceeaşi convingere : „Oricare a fost preistoria sa, Zalmoxis, aşa cum era venerat de geto-daci, nu era un zeu al pămîntului, nici al fertilităţii agricole, nici un zeu al morţilor" *(De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris, Payot, 1970, p. 55).

Dar dacă prima parte a numelui *Zamol* ar proveni din *Semele*, zeiţa traco-elenică, a pămîntului, într-o vreme intens sincretică, zeul cumula, poate, şi funcţii materne.

Fiind generator de viaţă şi întreţinînd-o, pămîntul mai este şi sfînt. I se cuvine să-i baţi mătănii, să-l săruţi, „să nu-l baţi cu bătul, că-i păcat, căci pămîntul ne hrăneşte. Destul îl bate piatra." Olarul, pentru că-l chinuie, va fi pedepsit, „va avea mare muncă pe lumea cealaltă". Tot aşa aceia care sapă pămîntul în vremea amiezii. Atunci el doarme, „se hodineşte ca şi omul" (Elena Niculiţă-Voronca, *op. cit.*, p. 157, 159). Şi în genere, el simte ca şi omul, dealtfel ar avea ca orice fiinţă vie cap, inimă (Cf. Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 10).

Fiind viu, trebuie muncit (este păcat să-l laşi în paragină) dar nu chinuit, iar dacă este sfînt, să-l venerăm. Cei mai de demult, moşii noştri, cînd se închinau atingeau pămîntul cu mîna, jurau pe el şi-l luau de martor. Într-un document reprodus de Hasdeu în *Arhiva istorică a României* (an. I, nr. 3, p. 24), Larion din Răteşti şi Hariton din Ingăreşti jură în faţa lui Vodă privitor la vechile hotare ale moşiilor Petrecani şi Urecheni „cu brazda în cap" (Cf. Gh. F. Ciauşanu, *op. cit.*, p. 13).

Luat ca fiinţă sfîntă şi vie, pămîntul este chemat să-l sprijine pe om în adevărul şi în speranţele lui, să-l întărească în deznădejde şi să-l răzbune în mînia lui.

Blestemele cu pămîntul sînt frecvente şi necruţătoare : „Înghiţi-te-ar pămîntul !", „Mînca-te-ar pămîntul !", „Face-te-ai pămînt !", „Face-te-ai oale şi ulcele" ! etc.

Dacă nu i se recunoaşte o valoare cosmologică egală cu aceea a apei, pămîntului, în schimb, i se conferă vir-

tuţi în plus, care-l fac mai apropiat de om, parcă nemijlocit legat de el, prelungindu-l sau repetîndu-l la o scară imensă. El este însufleţit tocmai pentru a i se conferi conaturalitate, omul simţind în pămînt nu doar cadrul vital, ci viaţa care se dăruie, care trece în lucruri şi fiinţe ca părintele în fiu.

Hilozoismul este şi el o variantă a antropomorfismului sau mai degrabă a unui biomorfism, deopotrivă din nevoia explicaţiei solidarităţii genuine a tuturor zonelor universului şi de punere în condiţii de inteligibilitate a dinamismului intern al lumii. Pînă tîrziu, în filosofia greacă, deci, într-o ipostază istorică a fenomenologiei spiritului dintre cele mai elevate, motivul însufleţirii lumii se conservă. Thales, care bănuia că „sufletul este amestecat în întregul lumii" (Aristotel, *De anima*, A5, 411, a 7) sau Heraclit, care îşi închipuia că focul este „veşnic viu", la început de istorie, par mai ezitanţi decît stoicii, de pildă, care aveau să pună „lumea întreagă" în asemenea termeni : „este o fiinţă vie, înzestrată cu suflet şi raţiune", „e un animal dotat cu raţiune, viaţă şi inteligenţă". Recurgeau, după Diogenes Laertios, chiar la silogism pentru demonstraţia tezei : „animalul e superior celui ce nu-i animal şi nimic nu-i superior lumii, deci lumea e un animal" (*Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, VII, 138, 143).

Că lumea întreagă este un animal şi că are, în consecinţă, senzaţie şi raţiune, pe scurt suflet, astăzi nimeni nu mai crede, sau nu mai crede în mod serios. Cine ar mai propune o viziune hilozoistă a lumii, dacă ar dori să facă operă ştiinţifică, n-ar reuşi să se situeze decît în marginile ştiinţei. Experienţa excentricului şi tumultuosului profesor Challenger, care a făcut pămîntul să răcnească, atins în centrul său de sensibilitate nervoasă, este palpitantă, dar să nu uităm că nu o citim într-un tratat de geologie, ci în literatura lui Conan Doyle.

Dar cine ar contesta rolul, aş zice catalitic al hilozoismului, în formarea unei concepţii dinamiste asupra lumii, ori a pierdut, ori n-a avut niciodată simţul istoricităţii.

Deşi din perspectiva noastră este reducţionistă, biomorfizarea (procedare, într-un registru mai larg, analogă antropomorfizării), a putut să ducă în condiţiile date la

Scanned with OKEN Scanner

rezultate profitabile pentru știință. Fără să modernizăm, biomorfizarea, o reducere a necunoscutului la cunoscut și o explicare a lui prin acesta din urmă, era, în context, aplicarea a ceea ce astăzi se numește metoda modelării.

Se înțelege că nici Thales, nici Heraclit, nici autorii necunoscuți ai legendelor cosmogonice de la noi sau de aiurea, nici chiar Aristotel, care folosea modelul biologic în explicația întregii lumi, nu aveau conștiința metodologică a faptului. Cum însă oamenii gîndeau în formă silogistică și înainte ca Stagiritul să fi elaborat logica raționamentului, tot așa au putut să *modeleze* în afara conștiinței metodei modelării.

Pentru a se ajunge la ideea unei dialectici a naturii, în care universalitatea și specificitatea să nu fie socotite exterioare ori exclusive, ci coincidente, a trebuit să se extindă un mod particular de comportament existențial, și anume acela care avea avantajul de a putea aplica oricărui lucru și oricărei zone a realului măsura nestingheritoare a mișcării, a dinamismului imanent. Căci la „conștiința jocului viu al elementelor și al atracției între ele" (Goethe) se putea ajunge mai lesne, și așa s-a și ajuns, prin însuflețirea lumii. Ce exemplu putea să fie mai probant decît fenomenul vital, parcă dialectică în stare pură ?

Poate și din această punere în analogie cu organismul viu și nu numai din motive etico-religioase, își face loc în „cosmologia" populară și motivul sfîrșitului pămîntului, pentru că, dacă pămîntul este un organism viu, născîndu-se, va și pieri. Motivul este curent în mitologiile tradiționale și se conservă, pînă tîrziu, chiar în filosofie, pentru a nu mai vorbi de religiile cele mai diferite. Bunăoară, în gîndirea greacă motivul escatologic reapare la stoici pe calea însuflețirii lumii. Aceasta, fără a presupune vreun transfer, va fi urmată și în cosmologiile populare românești. Dar, mai mult ca la stoici, predomină aici motivația etico-religioasă : oamenii înrăindu-se, Dumnezeu s-a hotărît să piardă pămîntul, de această dată nu prin apă, ci prin foc. Pedeapsa este radicală, focul nemailăsînd loc regenerării. El nu are rostul apei care înează universul acesta pentru a face dreptate și altor forme de existență. Prin foc, pedeapsa este amarnică, ea venind în urma judecății în care „toate au să răspundă". Pămîn-

tul va arde 9 sau 12 stînjeni în adîncime pentru a se purifica. Pînă și apele s-ar aprinde, munții s-ar nărui, iarbă și flori se vor face scrum, omul asemenea. Cînd va fi nimicit totul, peste fața pîrjolită a pămîntului vor sufla cele 12 vînturi care vor aduna cenușa într-o movilă, din care peste 7 zile, cînd Sfîntul Ilie va trîmbița, vor ieși sufletele oamenilor care se vor întrupa în oi și capre. Primele vor fi ale lui Dumnezeu, celelalte ale Diavolului. Iar din adîncuri vor ieși Blajinii să ia în stăpînire fața curată a pămîntului. (Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 1293, 1294.)

Inspirația apocaliptică este evidentă, nedeosebindu-se principial nici de *Apocalipsa* canonică, nici de *apocalipsele* apocrife, toate înnegurate și amenințătoare, avînd, de aceea, caracter mai cu seamă religios, chiar și atunci cînd se vestește venirea unor filosofi, la sfîrșitul lumii, ca „să ispitească oamenii ; unul va fi necuratul și unul, îngerul, și necuratul îi va însemna pe ai lui cu peceți în frunte..." (*ibidem*, p. 1289).

Aerul (vîntul) este reprezentat ca suflare divină dar mai cu seamă ca vînt. Nașterea lui este închipuită în felurite moduri : a fost făcut de Dumnezeu pentru a rupe pînza țesută de păianjen printre copaci ca oamenii să nu vadă soarele, „e copil făcut de o fată de împărat, fără bărbat, numai așa din vis", a fost creat de Diavol ca să nu-l ardă soarele etc.

„Vîntul e om ; stă în al treilea scaun, în jos de la Dumnezeu și Dumnezeu îi dă voie cînd să deie vînt, și cît de tare. Singur de capul lui nu face muncă." Ar fi văr cu focul și Sfîntul Ilie, alteori ar fi „sfîntul Ioan", chiar „gîndul lui Dumnezeu" sau „duhul" lui, ori, dacă nu, vine de la acesta :

Trupul din lut
Oasele din piatră
Ochii din mare.
Frumusețile din soare,
Dragostele din vînt,
Vîntul de la duhul sfînt.

Ar locui fie într-o peșteră, fie în cer, fie în iad, fie într-un butoi unde este ținut de Simion Stîlpnicul. Acolo

unde stă, este flăcău, ori moșneag singuratic, ori sfînt, ori om cu gospodărie cu „femeie, copii". El este sfînt, mai cu seamă vîntul bun, căci cel devastator este al necuratului. Așa fiind, vîntul bun nu trebuie blestemat. Dacă o faci, fie te îmbolnăvești ; „o femeie din Moldova a blăstămat pe vînt și toată vara ea și bărbatul ei au fost bolnavi", fie „cînd mori va bate vîntul" (*ibidem*, p. 1238, 397, 398, 412, 415, 405).

Este de mai multe feluri : cel al nostru, care poartă norii, vîntul turbat și „șoimul", sau vîntul de sus, de dincolo de lumea noastră.

Vîntul turbat s-ar fi iscat în timpul luptei dintre diavol și om pornit în căutarea lui Dumnezeu, care se depărtase de pămînt, pentru că o femeie aruncase cîrpa murdară a copilului pe cerul, mai la început foarte jos, în care trona. Apucîndu-se la trîntă cu Diavolul, în acest timp se naște, din încleștare, vîntul turbat (Cf. I. Otescu, *Credințele țăranului român despre cer și stele*, București, Carol Göbl, 1907).

Vîntul ar avea morbul turbării, de aceea ciocîrlia care urcă pînă la el cade moartă la pămînt ; mîncată de un animal, acesta turbează.

Neantropomorfizat, uneori (cînd e „duh", „suflare", cînd alcătuiește „creierii omului..., căci ce e mai iute ca gîndul ?" — Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 412 —, cînd este vîrtej), cel mai adesea vîntul (aerul) se comportă omenește. În atîtea basme, trăiește cu mama lui pe tărîmuri depărtate ; avînd miros fin, adulmecă de îndată omul, se așază la masă, cel mai adesea mîncînd lapte dulce de căprioară din strachină și bînd apă de micșunele. Chiar dacă are chip de om, este subtil, invizibil : „Ce zboară pe sus și nu-l vezi ?", „Ce-i în mînă / Și-i minciună ?", „Cine trece pe la poartă / Și cîinii la el nu latră ?" (Artur Gorovei, *Cimiliturile românilor* / București, Editura Eminescu, 1972, CDLXXXII : 1945, 1946, 1948).

Oricum ar fi, este necesar întregii lumi căci, fiind suflare a firii, fără aer-vînt „Nime n-ar trăi pe lume" (*ibidem*, III, 31). Are așadar funcție elementară, cu toate că secundă, asemenea celei a pămîntului sau a focului.

C-da 3700 coala 6

Scanned with OKEN Scanner

Între aer și vînt este greu de distins, deși pe alocuri distincția apare (într-o versiune cosmogonică, la început atîrna în *aer*, purtat de *vînt*, un munte). Se caută totuși o individualizare, și modul cel mai frecvent este acela de a face aerul să fie suflare divină și suflet al omului, dar în aceste roluri avînd o subtilitate sporită. „Această concepție coincide cu o credință universală, care situează în aerul respirat partea privilegiată și purificată a persoanei, sufletul. E inutil să stăruim asupra *anémos*-ului grecesc sau asupra cuvîntului *psyché* a cărui etimologie e întru totul aeriană. Sau asupra doctrinei ebraice a *nephesh*-ului, simbol al sufletului universal, principiu misterios pe care *Leviticul* îl asimilează cu răsuflarea ; după Fabre d'Olivet, Moise s-ar fi folosit de acest termen pentru a desemna sufletul, legîndu-l în mod vădit de răsuflare și de cuvînt." (Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, București, Editura Univers, 1977, p. 219—220.)

Cînd este suflare divină, poate că îndeplinește același rol ca în miturile sumeriene, indiene sau egiptene : numește, deci dă individualitate ontologică. Dumnezeu ia în stăpînire fărîma de pămînt adusă de Diavol din adîncuri, suflînd asupră-i. Tot suflarea divină este aceea care dă viață omului, creat de Diavol ca lucru inert. Se explică și de data aceasta aceeași delimitare a omului de lumea lucrurilor, însă alături de justificarea unității cu ea. Legenda este sincretică, alăturînd unei viziuni naiv-realiste pe cea creștină, antropomorfismului primar, antropomorfismul religios. De aici și caracterul compozit, contradictoriu, ceea ce nu anulează însă gîndul originar că omul și prin suflet — un aer mai subtil — face parte din marele univers, fiind conatural acestuia și că, prin suflare, aerul participă la geneză, avînd, în consecință, valoare constitutivă și parțial determinantă.

Focul „pe lume întîi Dumnezeu l-a făcut ca să sfințească o biserică". „Diavolul a venit c'un băț de soc și a furat foc de la Dumnezeu. De aceea socul nu se pune pe foc că e lemnul necuratului." Dar tot în nordul Moldovei a fost culeasă o variantă cu sensuri exact inverse : „Dracul s-a apucat să facă focul. Dumnezeu a mers cu

un băț bortit de soc și, tot jucîndu-se cu bățul în foc, a intrat un cărbune în băț; așa a avut și Dumnezeu foc." De atunci bățul acela este „cîrja mitropoliților". Dumnezeu ascunde focul său în piatră. Învinuit de Diavol de furt, focul său stingîndu-se între timp, Dumnezeu îl înfruntă batjocoritor:

„— Prostule... nu-mi trebuie mie focul tău, eu am foc și în piatră". Și lovind piatra, sar scîntei. Învins, Diavolul recunoaște: „tot mai mare, dar, ești tu decît mine".

O a treia variantă exclude pe Dumnezeu și pe Diavol: „Focul pe pămînt mai întîi se aprinsese singur și ardea un foc mare de tot. Dumnezeu a spus că nu poate să fie așa, ci l-a rînduit să fie numai cîte puțin, cît trebuie oamenilor." (Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 1199, 7.)

Ar mai fi fost făcut „întîi și întîi" de Isus Hristos „cu cremene și amnari", ar fi „însuși Dumnezeu", alteori, „Domnul Hristos" sau „Sfîntul Ilie". Fiind „binefacere pentru oameni", e sfînt, deci să nu-l blestemi, chiar să nu-i zici pe nume, ci „lumină" sau „vatră" (*ibidem*, p. 1199, 1200). Să nu-l scuipi că se răzbună, făcînd să ai bube la gură. Cînd pîrîie și scoate scîntei este prevestitor de rele. (Gh. F. Ciaușanu, *op. cit.*)

El are un fel de rol justițiar în lume, dacă arde, în iad pe cei păcătoși și dacă, atunci cînd va să vină sorocul pămîntului, zmeii din cer care sînt „puteri ale lui Dumnezeu" și balaurul „bun la Dumnezeu" vor coborî să ardă cu foc toată suflarea. Sau va să cadă ca o ploaie care va topi pămîntul pînă la 9 sau 12 stînjeni. Motivul, evident, este de inspirație creștină: „îngerul a luat cădelnița, a umplut-o din focul de pe altar și l-a aruncat pe pămînt. Și s-au stîrnit tunete, glasuri, fulgere și un cutremur de pămînt."

„Îngerul dintîi a sunat din trîmbiță. Și a venit grindină și foc amestecat cu sînge, căci au fost aruncați pe pămînt: și a treia parte a pămîntului a fost arsă și a treia parte din copaci au fost arși, toată iarba verde a fost arsă." (*Apocalipsa lui Ioan*, 7, 5, 7.)

Inspirația este creștină, dar prin ea răzbate motivul mai vechi al purificării prin foc. Dar mai plin de interes este motivul nașterii focului care, este de părere Gilbert Durand, vine „să confirme simbolismul intelectual al

lui", căci folosirea focului ar marca etapa cea mai importantă a „intelectualizării" cosmosului. De aceea, cel mai adesea e socotit „darul lui Dumnezeu" (*op. cit.*, p. 216). Cel mai adesea, dar nu întotdeauna, pentru că în una din variantele nord-moldovenești ale producerii lui, Diavolul îl aprinde. Rînd pe rînd fiecare este un Prometeu *sui-generis* : Dumnezeu, *„tot jucîndu-se"*, ia focul de la Diavol, în prima variantă, Diavolul *fură* focul de la Dumnezeu, în a doua. Analogia cu mitul prometeic se oprește însă aici, pentru că, Diavolul, cel puțin, nu-i dă focului destinație benefică, iar Dumnezeu, obținînd focul, totuși, printr-un rapt și nu chiar „jucîndu-se", nu suportă sancțiuni de felul celor date de Zeus fiului titanului Japet.

Totuși, producător, sau numai dăruitor al focului, Dumnezeu, ca și în alte împrejurări, apare și de această dată în mitologia populară ca un erou civilizator în seria lui Ea, Ghilgameș, Marduk, Prometeu, aducînd în multe cu o divinitate, mai degrabă păgînă decît biblică.

Cerul, cînd apare ca element, în cultura veche chineză, bunăoară, este identificat cu principiul activ, luminos, masculin, pe scurt cu *Yang*. Fără să aibă aceeași demnitate ontologică, participă la geneză cu funcții similare și în *Teogonia* hesiodică : „Iar din unirea cu Cerul (Geea, n.n.) născu pe-nspumatul Oceanos" (v. 134). Asemenea și în mitologia românească, unde are funcție constitutivă și participă la generare, cu atît mai mult cu cît este lăcașul lui Dumnezeu, al soarelui și al lunii, al stelelor și norilor dătători de ploaie.

La facerea lumii cerul ar fi fost foarte aproape de pămînt. Dar omul, „nesinchisit din fire", nu și-a dat seama de această „bunăvoință dumnezeiască" și o femeie aruncă o cîrpă de la copil de era cît p-aci să murdărească cerul. Mîniat, Dumnezeu înalță cerul, însă omul începe să-i simtă lipsa și se hotărăște să meargă și să ceară celui de sus îndurare. Așază în carul mare cu 4 boi, carul mic, candela, crucea de pe biserică, fîntîna din răscruci, barda, sfredelul, spițelnicul, secera, coasa, plugul, rarița, dulăul, cățelul, cloșca cu pui, scroafa cu purcei, ciobanul, văcarul, porcarul și hora. Mai ia cu sine

grîu și porumb ca „să semene în cîmpiile întinse ale cerului", pentru a avea merinde.

Ieșindu-i în cale Diavolul, se iau la ceartă : necuratul scoate din traista sa „balaurul și șarpele năzdrăvan, ursul, scorpia blestemată, calul furios, căpățîna de om" să-l înspăimînte pe pămîntean. Dar acesta se ia la trîntă cu el, și acum se iscă vîntul turbat. În toiul luptei cățelul se repede la cal, care fuge, ciobanul zdrobește capul balaurului, văcarul alungă șarpele, vizitiul îl taie cu barda și scorpia încremenește de furie. Boii se sperie de urs și cîrmesc proțapul, dar și ursul înlemnește de frica omului.

Totul, de atunci, se vede pe cer : drumul pe care a mers pămînteanul este Calea Laptelui (albită de laptele vărsat din gălețile ciobanului cînd acesta a omorît balaurul) ; carul mare și carul mic, cloșca cu pui etc. (I. Otescu, *op. cit., passim).*

Despre cum va fi fost creat cerul nu aflăm prea multe : L-ar fi făcut Dumnezeu dintr-un ciob de sticlă ca să acopere pămîntul și să-și facă sieși lăcaș, sau ar fi îndeplinit rugămintea soarelui și lunii cărora la început le era greu mergînd prin aer și neavînd pe ce să se sprijine.

Oricum, după ce l-a făcut, s-a urcat în cer, în cel de al 9-lea, pentru că nouă sînt, diavolului lăsîndu-i-l pe cel mai de jos. Mînios, luînd fixarea locului ca pe un afront, Diavolul „se apucă cu îngerii lui să-și facă tîrguri", socoteli de uzurpare altfel spus, și ca într-un război împușcă cerul cel de sus. Numai că Dumnezeu trage „o dată cu tunul" și toți dracii cad la pămînt, unii morți, alții răniți. Cam ca în lupta dintre Zeus și titani.

În altă variantă, dracii înalță munți și ziduri să ajungă la Dumnezeu să-l detroneze. Dar cu același tun salvator, de data aceasta Sfîntul Ilie descurajează pe agresori. (Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 12.)

„Ca o movilă nemărginită" (A. Gorovei, *Credinți și superstiții...*, p. 60), cerul s-ar sprijini pe stîlpi sau pe umerii lui „Samson cel tare" (Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 146). Și nu numai că ar avea soare și lună, stele și nori ; „în ceri, la Dumnezeu, sînt de toate, ca și aici, pe pămînt" *(ibidem,* p. 783).

Modele ale lucrurilor, asemenea enigmaticelor *me* din mitosofia sumeriană, ori ideilor platoniciene ?

„Pentru a explica într-un mod satisfăcător ce anume menține entitățile cosmice și fenomenele istoriei civilizației, odată create, într-o stare de mișcare continuă și armonioasă, fără ciocnire sau dezordine, metafizicienii din Sumer au susținut următoarea idee, exprimată prin cuvîntul sumerian *me*, al cărui sens exact rămîne încă nesigur. El pare să fi desemnat în general un ansamblu de reguli și directive, făcînd oarecum parte din toate lucrurile și atribuite fiecăruia de către zeii creatori, după planurile lor divine, pentru a le menține veșnic în ființă și în acțiune." (S. N. Kramer, *Istoria începe la Sumer*, București, Editura științifică, 1962, p. 145.) Mai îndrăzneț, ori mai degrabă mai puțin prudent, G. Castellino vedea în enigmaticele *me* sumeriene, un fel de forme platoniciene, *avant la lettre* și, deci, în cei ce le-au imaginat niște platonicieni timpurii. (Cf. *Il concetto sumerico de ME, nella accezione concreta*, în *Analecta Biblica*, 17, Roma, 1959, p. 25—32.)

Fără îndoială că platonizarea în explicația rostului și naturii acelor „esențe" sau „substanțe", cum s-ar putea traduce *me*, este riscantă. Dacă n-am ține seama de pericolul acesta, am putea să descoperim un platonism și în credința că în cer toate sînt ca și aici pe pămînt, evocată mai sus. Dar nu trebuie să descoperim un platonism *avant la lettre* la sumerieni, sau altul popular, ulterior și în afara oricărei luări de cunoștință, în legendele cosmogonice românești și nu numai în ele, ci doar corespondentele mitice ale teoriei ideilor. Pentru că ideile platoniciene, entități metafizice într-o reconstrucție filosofică în univers mitic, sînt corespunzătoare unor realități în sine, cu valoare arhetipală. În acest caz, lumea subcelestă este rezultatul unei hierofanii sau, cu un termen mai potrivit perspectivei filosofice, unei ontofanii.

La existența acestor modele (*me*, ideile platoniciene) de bună seamă că s-a ajuns pe aceeași cale antropomorfizantă. Căci, așa cum orice act uman era precedat de un proiect cu valoare paradigmatică, tot așa trebuia să se întîmple și în univers. Extinzînd la scara cosmică tipul uman de relație cu lumea, sumerienii, și nu numai ei

dealtfel, puteau să-și închipuie că tot ceea ce apare își datorează existența unui model anume pe care îl reproduce și îl urmează. Așa este posibil să se fi născut reprezentarea acestor modele și a celor două lumi, una a paradigmelor, alta a cópiilor. De aici, pentru aceasta din urmă, venea totodată măreția, întrucît copia o ordine absolută, dar și nimicnicia întrucît fiind copie, deci existență secundă, nu avea în sine statutul de existență.

În acest fel, cerul, dacă nu participă asemenea apei sau pămîntului la producerea lucrurilor, neintrînd în constituția lor, le procură forma generică, deținînd modelele.

Că realitatea este alta, pentru noi nu mai încape îndoială. De la Aristotel încoace știm că despărțirea de tip platonician a speciei, genului, clasei, pe scurt a formei substanțiale de individual duce la dificultăți de nedepășit.

Dar nu trebuie să ne grăbim a socoti ipoteza absurdă sau stupidă, pentru că, spre a se ajunge la conceptul individualului ca întreg sau sinteză, a trebuit să se treacă printr-o etapă analitică.

Fără să aibă aceeași complexitate ca teoria platoniciană a ideilor și o ontologie construită cu metodă, corespondentele mitice, protofilosofice, se înscriu sub același semn, deși altele sînt mobilurile și altul mecanismul. Platon nu mai lasă nici urmă de biomorfism sau antropomorfism, în timp ce în cosmogoniile de tip protofilosofic, pentru că cerul era asimilat cu principiul activ, masculin, iar pămîntul cu existența receptivă, gestantă, primul trebuia să aibă în sine modelele, un fel de germeni de viață.

Deși ca principiu activ are autonomie sporită, una din rațiunile lui de a fi, poate chiar prima, este aceea de a se dărui pămîntului cu soarele, cu stelele, cu luna, cu ploaia, cu Dumnezeu însuși, care este pus să vegheze ordinea lumii.

Transcendența cerului este numai relativă, tocmai pentru că el, ca principiu cu semn opus celui al pămîntului, este corelativ acestuia. Fără pămînt, ar rămîne la identitatea abstractă de sine, nereproducîndu-se în celălalt.

Într-o viziune bioantropomorfă, ce ar fi soarele fără pămîntul pe care trebuie să-l lumineze și să-l încălzeas-

că ? Rostul lui nu este în sine, ci în acțiunea benefică asupra pămîntului. Un finalism cosmic, în care pămîntul este punctul de convergență, așadar.

Reprezentarea își are naivitățile ei, dar naivități superbe prin capacitatea lor de confortare sufletească, pentru că omul scotea din privilegiul pămîntului privilegii pentru sine. Finalismul geocentrist și antropocentrist nu trebuie, cred, dezavuat pentru a fi în mod absolut religios. Mai înainte, poate și temporal și logic, de a fi captat în dogmatica unei religii sau alteia, el făcea parte dintr-un sistem de reprezentări și explicații încurajator pentru gîndul și fapta exploratoare. Receptivitate, prin natura sa, pămîntul ar capta tot ceea ce universul radiază. El stă sub cupola cerului care i se dăruiește generos și, prin ceea ce dăruiește se înalță omul, ca splendoare a pămîntului. Finalismul geocentrist și antropocentrist, încă o dată, naiv, era formă concretă a umanismului. De la antropocentrismul în sens cosmic, pînă la cel restrîns, social, omul, centru în universul său propriu, subiect al istoriei sale, ființă care ca *umanitate* își este propriul autor — propoziția fundamentală a umanismului — trecerea nu era greu de făcut.

S-ar putea obiecta că acel finalism era un mod de autoiluzionare.

De bună seamă, neavînd semnificație reală, purta iluzia, dar ca mijloc doar, nu împiedica acțiunea, dimpotrivă îi aducea o justificare cosmică. Fără să aibă conștiința faptului, omul se folosea de o asemenea reprezentare numai ca mijloc pentru a se convinge că lumea nu-i stă împotrivă, că stihiile nu sînt prin firea lor dezlănțuite ca să-l piardă, că deși, pascalian vorbind, spre a-l distruge, nu trebuie ca universul întreg să se înarmeze, o picătură, un abur este de ajuns, el trăiește totuși sub soarele arzător, se mișcă printre stînci și pe lîngă ape. Și soarele nu-l face scrum, stîncile nu-l strivesc, apele nu-l înecă.

Finalismul acesta naiv, înainte de a fi transfigurat într-o glorificare a lui Dumnezeu, în contrast cu care omul se recunoștea ca ființă umilă, purta *in statu nascendi* conștiința ordinii lumii, a unei raționalități imanente.

Puterile aberante sînt înfrînte de fiecare dată, iar cele benefice, cînd se abat de la legea lor și a firii în genere, își primesc pedeapsa neîntîrziat.

Dumnezeu, deși, în cutare sau cutare legendă este așezat în al nouălea cer, este reprezentat antropomorf: stă la masă, împarte porunci, cere sfaturi, mai și vicleneşte, ba chiar scrie într-o carte ce se întîmplă, este totuși un fel de suflet al lumii. Nu este vorba de un panteism categoric, dar de o viziune vag panteistă, oricum. Uneori, de pildă, este așezat în soare, care ar fi „ochiul", alte ori „scaunul lui Dumnezeu". „În soare stă Dumnezeu și Maica Domnului și coroana lor luminează peste toată lumea." Cînd nu are scaunul chiar în soare, acesta îi ascultă porunca, o poruncă intrată în firea sa. Căci, într-o variantă, suflarea lui Dumnezeu i-a dat soarelui ființă. Scăpărînd cu cremenea într-o piatră scumpă, Dumnezeu ar fi făcut să iasă la început o sabie, apoi o „grămăgioară" rotundă, peste care suflînd, a aprins-o. Așa s-ar fi născut soarele și pentru el Dumnezeu ar fi făcut și cerul (într-o variantă), pentru a putea fi tras de 12 boi, cînd urcă, și de șapte iepuri cînd coboară. (Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 1239, 23, 28.)

Alteori, cînd soarele „merge în sus mai încet, adică la deal, îl trag 20 de bivoli, dar de la amiază încolo este de ajuns să-l mişte un iepure șchiop" (în Ion Muşlea, Ovidiu Bîrlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, Bucureşti, Editura Minerva, 1970, p. 117). Uneori este reprezentat ca ființă bărbătească: se îndrăgostește de lună, sora sa, și de aceea sînt despărțiți[1], la amiază și la asfințit stă și mănîncă un codru de prescure și bea un pahar de vin, are soție, casă, doarme ca orice om; se întîmplă chiar să răcească și atunci îi curge sînge.

În acest fel, este reprezentat de regulă soarele, dar nu lipsesc nici aici abaterile.

De pildă: s-ar fi ivit dintr-un ou pe care un om l-ar fi închis într-o ladă; ar fi chiar creația Diavolului și

---

[1] „Antropomorfic, faptul este explicat ca o pedeapsă pentru o încercare sexuală patologică." (G. Călinescu, *Estetica basmului*, Bucureşti, E.P.L., 1965, p. 273.)

tot diavolii l-ar mișca pe cer ; ar fi ochiul drept al mamei celor doi necurați care într-o legendă bucovineană au un rol principal în geneza lumii ; după alte credințe, dracii sînt cei care „ridică soarele". Acesta, dealtfel, le-ar fi rostul : „dracii de aceea trebuie să fie" (Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 420, 146, 27).

Dar asemenea motive nu sînt dintre cele mai reprezentative, ele contrazicînd credința generală că soarele este sfînt pentru că luminează și încălzește pămîntul, fără a nedreptăți pe careva. Peste tot și tuturor se dăruiește la fel. „Soarele e gospodari ; el ne încălzește și ne coace pînele" (Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 389). De aceea este invocat să fie binvoitor în atîtea și în atîtea ocazii :

Soare, soare, sfinte soare
Ține, ține ziua mare
Că mi-e mîndra călătoare

(I. Urban Jarnik și A. Bârseanu, *Doine și strigături din Ardeal*, București, 1885, p. 121.)

Sau, într-un descîntec :

Sfinte soare
Sfinte Domn mare
Eu nu ridio vînt de la pămînt,
Ci cercul tău
În capul meu
Și razele tale
În genele mele

(Lucian Blaga, *Antologie de poezie populară*, București, E.P.L., 1966, p. 257.)

Fără să rivalizeze cu soarele în „sfințenie", luna este și ea ochiul lui Dumnezeu și ar fi sora mai mică a soarelui. Nu are strălucirea fratelui ei mai mare pentru că, acesta îndrăgostindu-se de ea, Dumnezeu nu numai că i-a despărțit în timp, dar i-a mînjit obrazul ei, pentru ca acela să n-o mai placă. Petele de pe chipul ei i le-ar fi făcut, într-o altă variantă, un cioban care „a chiorît-o" zvîrlind cu baligă în ea (Cf. Gh. I. Ciaușanu, *op. cit.*, p. 89—90) ; sau, pe lună ar sta Cain și Abel, ucigașul

își poartă fratele în spinare și ține o căldărușă în care picură sîngele celui omorît ; cînd trei picături vor cădea pe pămînt, acesta se va aprinde ; alteori ar fi doi ciobani cu o mioară, duși pe lună, pentru că Dumnezeu ar fi ghicit intenția fratricidă a celui mai mare (Cf. I. Mușlea, Ov. Bîrlea, *op. cit.*, p. 121 ; Tudor Pamfile, *Cerul și podoabele lui*, București, Socec — C. Suru — Sfetea, 1915, p. 88).

Reprezentată cînd ca femeie (mai cu seamă), cînd ca bărbat, luna ar fi fost creată, în cele mai multe variante, de Dumnezeu. După ce soarele va fi fost făcut, șapte ani a luminat singur. Noaptea, odihnindu-se, nu era nimic pe cer, de aceea Diavolul s-a rugat de Dumnezeu să aprindă o lumină pentru a alunga întunericul, astfel ca oamenii să trebuiască să lucreze și în acest timp. Ascultîndu-i rugămintea, Dumnezeu a făcut luna, dar i-a dat lumină puțină. Ar mai fi fost creată printr-o metamorfoză, dintr-o fată foarte frumoasă.

La creația ei, într-o altă credință, ar fi participat și Diavolul, de aceea a și cerut lui Dumnezeu s-o împartă. Dar acesta i-a cerut să aștepte sfîrșitul lumii, cînd îi va da luna să-și ducă sufletele în ea. Ba numai Diavolul ar fi făcut-o din ochiul stîng al mamă-si. (Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 26, 590, 155, 145.)

Oricum va fi fost dată lumii, diavolii poartă luna pe cer, cîte 24, iar, după ce străbat firmamentul pier, altfel s-ar înmulți. Ca și soarele, luna are vrăjmași : Diavolul are ciudă și pe el și pe ea „și ar vrea să le mănînce". De soare, pentru că e fierbinte se apropie mai greu. Cînd reușește, îl întunecă pentru puțin timp (eclipsa de soare). De lună se poate apropia mai ușor, ea fiind mai rece. (*Ibidem*, p. 147.)

Eclipsele („întunecimile") lunii, de obicei, ar fi cauzate de vîrcolaci sau svîrcolaci, doi sau mai mulți, animale mici ca niște cîini, sau balauri, sau zmei, sau stafii (pricolici) care se fac din copiii morți nebotezați sau născuți din părinți necununați. Stafiile s-ar mai face și de la sine, din văzduh, pentru că oamenii nu respectă sau încalcă anumite datini ori interdicții (femeile care torc noaptea fără lumină (Cf. Gh. I. Ciaușanu, *op. cit.*, p. 101).

Potrivit cu aparența, soarele ar fi astrul cel mai mare, luna cel mijlociu și stelele ar fi luminile cele mai mici ale cerului, într-atîta încît „mergînd în drumul ei", luna poate să calce o stea. Atunci omul, „a cărui steá a fost arsă", moare (Artur Gorovei, *Credințele...*, p. 168). Stelele ar fi niște „lumînări" sau candele aprinse de Dumnezeu pentru fiecare om. (I. Otescu, *op. cit.*, p. 54.) Dar ar fi, asemenea soarelui și lunii, create și de Diavol care și-a tăiat mama în bucăți în timp ce dormea. Același ar fi făcut și norul, tunetul, fulgerul și ploaia : pentru că soarele îl frigea, și-a pus un nor între sine și el, scăpărînd de mînie. Iar pentru a se răcori își aduce apă cu ciurul. (Cf. Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 147.)

În același timp, însă, la porunca lui Dumnezeu, zmeii și balaurii ar fi purtătorii norilor și ploilor, sorbind apa din iazuri. „Curcubeul este drumul balaurilor ; pe curcubeu se duc la apă." *(Ibidem*, p. 803.)

La rîndul său, trăsnetul l-ar fi trimis Dumnezeu, ca Zeus împotriva titanilor, să omoare diavoli. Cînd trăsnește, coboară și se înfig în pămînt săgeți. „Piatra" acestora se caută și... odată găsită, se poartă la gît ca amuletă. Credința este veche, o consemnează și Plinius cel Bătrîn. (Cf. Gh. I. Ciaușanu, *op. cit.*, p. 82.)

O astronomie de bună seamă naivă, dar și de această dată finalist-antropocentristă. Astfel se și explică invocațiile și practicile magice, trecute încet, încet în spectacole populare, de chemare a ploii, de alungare a vîrcolacilor, descîntecelor etc.

Iată de pildă *Caloianul* (sau *Scaloianul)* :

Caloiene-iene,
Caloiene-iene,
du-te-n cer și cere
să deschiză porțile,
să sloboază ploile,
să curgă ca gîrlele,
zilele
și nopțile

(Poezia obiceiurilor tradiționale, București, E.P.L., „B.P.T.", 1967, p. 118.)

Sau un descîntec :

Lună luminată
ce ești în cer
și pre pămînt,
și vezi toate ce sînt
pre pămînt,
eu nu mă poci odihni
în casa mea
și-n sălașul meu
de răul vrăjmașilor
și al pizmașilor
. . . . . .
iar tu, lună luminată
să nu ai odihnă, nici somn,
ci să iei farmecii și urîtul
din casa noastră
și din masa noastră
și din fața mea,
și din fața soției mele,
și din dorul nostru,
și din sporul nostru

(*Descîntec de deochi*, în *op. cit.*, p. 302-303.)

Superstiții fără alt sens decît acela al oricărei superstiții, la prima vedere, și care, spre a zice ca Gheorghe Șincai, se cuvin a fi surpate. De bună seamă, așa sînt și așa ceva li se cuvine, fiind „păguboase". Iluministul avea dreptate și pentru că sînt semn de ignoranță, și pentru că prin ele „atîtea mii de oameni se țin în clește". De acord cu el, că apa nu este altceva decît „una dintre stihiile cele mai de folos de pre lume", că aerul nu e decît „o materie curgătoare care noi pururea o înghițim ca să putem răsufla", că focul „e împrăștiat în toată lumea căci străbate ceriul și pămîntul, aerul și apa, stelele și metalurile" etc... (*Învățătură firească spre surparea superstiției norodului*, București, Editura științifică, 1964, p. 68, 95, 105.) La vremea sa, cînd scria această *Învățătură...*, Gheorghe Șincai făcea operă de necesară luminare a poporului, divulgînd lipsa de sens și iraționalitatea oricărei superstiții.

Ca *atare*, superstiția a fost întreprindere vană dintotdeauna; nici omul societăților arhaice și tradiționale, nici cel trăitor în secolele XII sau XX nu putea să obțină ceea ce dorea sau să evite ceea ce îi era nefast pe această cale. Numai că superstiția funcționa deosebit în societățile străvechi sau vechi și în cele ulterioare. Invocarea cerului să dea ploaie nu aducea ploaia și practicile magice nu alungau bolile, nu prelungeau viața, nu-l aduceau pe iubit înapoi, nu depărtau animalele sălbatice și nu potoleau apele cînd își ieșeau din matcă.

Dar, într-o vreme în care fantasticul și observația realistă se împleteau în același model al lumii, invocațiile, practicile magice, mantica, deși își păstrau sensul lor deviant, iluzoriu, printr-o dimensiune a lor se subordonau acțiunii umane și o sprijineau.

Descîntecul ascundea în el și o terapeutică, iar invocarea soarelui și lunii, stelelor și norilor, dacă nu aducea îndeplinirea dorințelor, dădea speranță, acea speranță pe care omul o putea căpăta de la elemente ale firii care se comportau uman.

Această punere în termeni de conaturalitate apare și în „harta populară a cerului" și în astronomia populară, fiindcă pămîntul participa la cer și cerul se dăruia pămîntului și pămîntenilor. Ce poate fi mai convingător decît punerea robilor fugiți din captivitate turcească să ajungă în țară pe calea cerească a Laptelui sau a Robilor? (Cf. I. Otescu, *op. cit.*)

Numărul este identificat cu principiul lumii nu doar de către pythagorei, iar, în spațiul de cultură european se pare că nu în primul rînd de către ei, sau oricum nu ei sînt cei dintîi care i-au dat un rost în viața lumii și a omului. Erwin Rohde, pe baza unui text din Iamblichos (*Vita Pythagorae*, 228, fr. 3), crede că aritmologia pythagoreică este de inspirație orfică. (*Psyché*, Paris, Payot, 1928, p. 352.) Dealtfel, pythagorei, întrucîtva *avant la lettre* ca Bro(n)tinos, Cercops, Zophyr, Orfeu din Crotona, Orfeu din Camarina, Timocles din Syracusa, Pythagora însuși ar fi scris imnuri orfice.

La orfici însă, numărul avea cu precădere rost mistic, prelungit și la pythagorei, dar pus în umbră de

un altul, cu valoare explicativă filosofică și științifică. Fiindcă, atît la pythagorei, cît și la vechii chinezi numărul este deopotrivă substanță și model pentru lucruri, altfel spus, funcționează principal, întemeietor și ordonator.

Asemenea atribute nu se conferă numărului în mitologia românească, dar și aici numărul are, ca și în altele, un rol însemnat.

Ca și pentru pythagorei și apoi pentru romani (Vergiliu : *Numero deus impare gaudet* — Zeii iubesc numerele impare, *Eglog.* VIII, 75), numerele nepereche, în principiu, le întrec în demnitate ontologică, chiar, pe celelalte. În principiu, însă, pentru că la pythagorei simbolul perfecțiunii este decada, dar și ea rezultînd dintr-o serie de adiții în care se repetă 3, primul impar și perfect, în el aflîndu-se începutul, mijlocul și sfîrșitul : $1+3=4$; $4+3=7$; $7+3=10$.

Numărul 3 avea, la greci, încă din epoca homerică semnificații sacre. Se evocă, bunăoară, trei divinități : Zeus, Atena și Apolon, iar prin *tritopatores* sînt numiți strămoșii : tatăl, bunicul și străbunicul. În cultul strămoșilor, aceștia alcătuiau „trinitatea părinților". Numărul 3 are, aproape în genere, reputație de număr fast.

Matematic, Oskar Becker explică faptul prin aceea că „numerele triunghiulare reprezintă sumele primelor numere naturale. Adică avem : $1=1$, $1+2=3$, $1+2+3=6$, $1+2+3+4=10$, $1+2+3+4+5=15$, . . . $1+2+3+ \ldots + n = \frac{1}{2} n(n+1)$.

Astfel s-a obținut suma șirului numerelor naturale, cel mai simplu exemplu de progresie aritmetică" (*Fundamentele matematicii*, București, Editura științifică, 1968, p. 55).

Socioantropologic, „perfecțiunea" lui trei poate să fi fost determinată de „trinitatea" patriliniară, dar explicația nu are șanse de generalizare, pentru că în acest caz sau și în acesta *„principiul unei clasificări nu se postulează niciodată ;* numai investigația etnografică, adică experiența, îl poate desprinde *a posteriori*". În acest sens, exemplul indienilor Osage, Sioux meridionali, ar fi, continuă Claude Lévi-Strauss revelator, ei clasificînd lucru-

rile și ființele în trei categorii, asociate cerului : soare, stea, cocor, corpuri cerești, noapte, constelația Pleiadelor etc. ; apei : scoică, broască țestoasă, un anumit stuf, ceață, pești etc. și pămîntului : urs negru și alb, puma, porc-spinos, cerb, vultur ș.a. *(Gîndirea sălbatică,* p. 204.)

Gilbert Durand însă bănuiește că formulele „aritmologice ternare, cuaternare sau duodenare sînt legate de simbolismul tehnic al roții" *(op. cit.,* p. 405).

La acestea se poate adăuga și motivul mărturisit de către pythagorei, al alegerii lui trei ca primul număr perfect, și anume că este primul care, fiind sinteză a unuia impar (1) și a altuia par (2), poate să simbolizeze armonia a două contrarii. Căci 1 și 2 se adună în 3 care este unitatea lor. Apoi, de vreme ce trei este o sinteză, el simbolizează un ciclu vital și nu numai vital, ci itinerarul de existență al oricărui lucru : începutul, mijlocul, sfîrșitul.

Dar indiferent care va fi fost cauza de fiecare dată, cu siguranță nu numai una, fenomenul avînd o etiologie complexă, nu încape îndoială că numărul trei „are pretutindenea o valoare sacramentală" (Lazăr Șăineanu, *Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate ale tuturor popoarelor romanice,* București, Editura Minerva, 1978, p. 39).

De obicei, în basme cutare împărat are trei feciori sau trei fete. Făt-Frumos întîlnește și se luptă cu trei zmei. Ajută și este ajutat, de regulă, tot de trei insecte, păsări, animale etc. Pentru a scăpa de urmărirea vreunei zgripțuroaice, aruncă trei lucruri : oglindă, săpun, perie (cu variante). Anul, pe care Făt-Frumos trebuie să-l petreacă păzind iapa năzdrăvană pentru a obține un cal asemenea, este de trei zile. Ursitoarele sînt în număr de trei și tot trei sfinte întîlnește viteazul plecat peste nouă mări și nouă țări : Sfînta Miercuri, Sfînta Vineri și Sfînta Duminică.

Mortul este ținut în casă trei zile, și într-un bocet „trei" revine obsedant :

'Nainte-i mergea
Și mi s-o făcea

Tot un bâlciuleț
Și să te oprești
Ca să-mi tîrguiești
Cu banul din mînă
Trei mahrame negre
Trei sovoane noi
Și trei chiți de flori
Și ți-or mai ieși
Tot trei voinicei
. . . . . .
Și ți-or mai ieși
Tot trei nevestele
. . . . . .
Și ți-or mai ieși
Tot trei fete mari

(*Înmormîntarea*, în *Poezia obiceiurilor tradiționale*, p. 244.)

Numărul trei apare și în descîntece, în doine, în balade, în strigături, în cimilituri :

Că eu am trei boabe

(*Ibidem*, p. 285.)

Iar cine l-a fermecat
Mîndruliția din cel sat
Cu trei maci din trei grădini
Cu apa din trei fîntîni

(I. Urban-Jarnik și A. Bârseanu, *op. cit.*, p. 485.)

Pe-un picior de plai
Pe-o gură de rai
Iată vin în cale
Se cobor la vale
Trei turme de miei
Cu trei ciobănei
[...]
Dar cea mioriță
Cu lîna plăviță
De trei zile-ncoace
Gura nu-i mai tace

Baciul moldovean cere mioriței :

Iar la cap să-mi pui
Fluieraș de fag
Mult zice cu drag,
Fluieraș de os
Mult zice duios,
Fluieraș de soc
Mult zice cu foc

(col. Alecsandri.)

Meșterul Manole, în varianta G. Dem., Teodorescu,

Trei ani că lucra
Dar geaba era

(în *Balade populare românești*, București, E.P.L., 1967, vol. 2.)

Balade, doine, lirică încep adesea cu „foaie verde" de „trei flori", de „trei smicele", de „trei sulfine" etc. Mai apar ca faste și alte impare : șapte, nouă, dar nu treisprezece[1]. De regulă, dacă nu sînt neapărat socotite nefaste, numerele pare sînt ignorate. Există, firește și excepții („Omul cu *doi* ochi / bine vede" ; „Carul cu *patru* roate / bine merge" ; „Fluierul cu *șase* găuri / bine cîntă" ; „Plugul cu *opt* boi / bine ară"), după cum sînt excepții și în cazul imparelor. („La casa cu *trei* cumnate / și vasele-s nespălate" — G. Dem. Teodorescu, *Basme române*, București, E.P.L., 1968, p. 22-23.) În zona Vîlcea se crede că, dacă te mușcă nouă gărgăuni, mori.

Gh. I. Ciaușanu (*op. cit.*, p. 281) observa, dincolo de reguli sau excepții, o predilecție deosebită pentru 3 și

---

[1] Nu oriunde însă 13 este număr nefast : pentru indienii Osaga, bunăoară, „Soare-Răsare răspîndește 13 raze care se împart în două grupe una cu 6 și una cu 7 raze, corespunzînd respectiv părții stîngi și părții drepte, pămîntului și cerului, verii și iernii". De aceea „un animal lipsit de utilitate practică, care este deseori invocat în rituri, este broasca țestoasă, cu coada în dinți de ferăstrău. Importanța ei nu s-ar înțelege niciodată, dacă nu s-ar ști, pe de altă parte, că cifra 13 are pentru Osaga o valoare mistică". „Crestăturile cozii acestei specii de broască țestoasă sînt considerate a fi în număr de 6 sau de 7, după caz, pieptul animalului reprezintă deci bolta cerească." (Cl. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 204.)

pentru 7, dintre impare, și pentru 12 dintre pare. (Muncești cît șapte, bei sau mănînci cît șapte. Jocul călușarilor are 12 figuri etc.)

Exemplele se pot înmulți, găsindu-se cazuri în care 5 sau 9 ș.a.m.d. sînt numere faste ori, ca excepție, nefaste; la fel există și pentru celelalte numere perechi probe care să le ateste caracterul malefic sau dimpotrivă benefic.

Ca element, așadar, numărul are valoare numai, sau aproape numai în universul uman, unde nu funcționează doar simbolic, pentru că intră în fenomenologia actelor umane. Întrucîtva, însă, aritmologia este extinsă și asupra cosmosului: sînt 7 sau 9 ceruri, pămîntul are 3 părți principale: cap, inimă și coadă. Chiar legendele cosmogonice, adevărat că într-un plan secundar, implică numărul: la început pluteau pe ape Dumnezeu și Diavolul, sau, într-o altă versiune, acestora li se mai adaugă un al treilea, Sfîntul Petre.

Fără îndoială că simbolistica aritmologică are și în cosmologia populară o încărcătură mistico-magică. Dar mai mult decît atît, deși nu în formă expresă, ca și la orfici, și la primii pythagorei numărul purta ideea unei anumite ordini și proporționalități în lume. De ce trei, de pildă, se repetă obsedant în basme, balade, doine etc.? Nu are atîta importanță *trei*, cît un număr anume care se repetă, un număr care tocmai prin repetare dă certitudine și tărie morală. Ca atare, formal, neavînd nimic aleatoriu, numărul putea să simbolizeze necesitatea și exemplaritatea. Așa cel puțin funcționa la pythagorei și, păstrînd distanța cuvenită, putem desprinde și în aritmologia din folclorul românesc sensuri principial similare.

Firește nu trebuie mers prea departe, adică nu trebuie să luăm litera, ci spiritul, fiindcă, *terre-à-terre* vorbind, nu este deloc necesar să fie „trei smicele", „trei ciobănei" ori trei fete de împărat. Cum tot așa ne poate părea absurd ca 5 să fie model și substanță pentru natura fizică, 6 pentru suflet, 7 pentru rațiune, sănătate, lumină, 8

Scanned with OKEN Scanner

pentru iubire, prietenie, prudență și imaginație, cum era convins că stau lucrurile pythagoreul Philolaos.

Încă o dată, nu semnificația nemijlocită prezintă interes, ci aceea mai ascunsă, care trimite departe la ideea regularității și repetabilității.

Scanned with OKEN Scanner

COSMOGONII ȘI ANTROPOGONII

Preliminarii. Poate să pară curios că omul n-a început prin a se explica pe sine, ori n-a făcut-o nemijlocit, ci a ales să revină la sine după un lung ocol în lume.

Dacă n-a avut de la început conștiința că este mai ușor să cunoști pe zei decît pe oameni, cum avea să spună Platon, de la început a simțit dificultatea explicației de sine.

Mai complex decît oricare ființă sau lucru, omul nu putea să ajungă la sine decît contemplîndu-se mai întîi în ceea ce nu este el și mai cu seamă punîndu-se în lumea care-i transcende, dîndu-i semnul său, umanizînd-o. Pentru a se desluși, deci pentru a afla în ce constă ca subiect, trebuia să se obiectiveze pe sine și să transfere lucrurile din indiferența lor în universul propriu, să le recreeze ca obiect. Era nevoie, așadar, ca omul să facă din lucruri obiecte, adică să le așeze în față *(obiectus* — așezat în față) pentru ca el însuși să se constituie ca subiect, în relație *(subiectus* — în vecinătate) cu lumea, dar nu simplu, natural, ci într-o relație refăcută de sine.

Trebuia să plece de la contemplarea lumii și, în ceea ce-l privește, de la luarea în seamă a identității sale firești cu aceasta, pentru a putea să ajungă la ceea ce îi constituie, ontologic, personalitatea.

Astfel încît, începuturile luării de cunoștință sînt dominate de cosmogonii, deci de refaceri ale genezei și de reconstrucții ale așezării firii.

Tipologia este extrem de bogată, cosmogoniile putînd să fie clasificate după numărul elementelor originare, după mecanismul genezei, după raportul dintre naturile primordiale și divinități. Ele se oferă ca obiect de studiu istoricului religiilor, istoricului filosofiei, antropologului, folcloristului, fără ca unul să intre pe culoarul celuilalt, deci fără ca o perspectivă să facă inutile pe celelalte. Fiecare domeniu de exercițiu se suprapune în universul cosmogoniilor peste o rezervație, pe care și-o decupează cu mijloacele sale, și în funcție de specificul său, în vederea reconstituirii întregului. Astfel, pe istoricul religiilor mitul cosmogonic îl interesează întrucît „servește de model archetipal pentru toate creațiile, în orice plan în care se derulează : biologic, psihologic, spiritual", deci întrucît „furnizează modelul" (Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 345). Dar istoricului filosofiei, cercetarea cosmogoniilor îi procură elemente pentru o protofilosofie, și, prin aceasta, pentru deslușirea mecanismului trecerii de la mit la filosofie. În alte cuvinte, cosmogoniile sînt supuse unui examen care nu are alt scop decît revelarea protoistoriei problemei centrale a filosofiei, anume aceea a principiului.

Centrală, pentru că principiul este „primul punct de plecare datorită căruia un lucru este, ia naștere sau este cunoscut" (Aristotel, *Metafizica*, V, 1, 1013 a). Definiția Stagiritului, căreia nu văd a-i prisosi, nici a-i lipsi ceva, își justifică universalitatea prin operaționalitate și prin capacitatea de aplicație nu numai la filosofie — greacă sau orientală —, ci și la protofilosofie. În aceasta din urmă, ce-i drept, nu se desprinde tema ca atare ; ba, și era firesc, chiar primul filosof al grecilor, Thales din Milet, nu are conștiința principiului, el, printre faptele adunate abia întrezărind ființa unificatoare. Reflecția asupra principiului, deci interogația asupra condițiilor de inteligibilitate, la greci începe cu primul filosof care beneficia de o experiență în domeniu, precară, dar existentă. Este vorba de Anaximandros și el, asemenea lui Thales, din cetatea ioniană a Miletului și, dacă nu elev, succesor.

Dacă protofilosofia nu este o reflecție asupra principiului, o căutare a lui este oricum, și pentru acest motiv avem dreptul de a extrage — și astfel de a izola analitic — intuițiile.

Am „moderniza" dacă am sili miturile cosmogonice să intre în teoria aristoteliciană a principiului, bunăoară, dar nu le alterăm firea dacă le privim printr-un, așazicînd, aparat optic care mărește. O teorie a principiului, cea mai apropiată în timp și, mai cu seamă, cea mai posibilă ca adevăr, poate să accentueze exact valorile dintr-un univers spiritual care-i premerge și într-un fel sau altul i-a pregătit condițiile de existență.

Căci, pentru a se ajunge la o viziune metafizică, trebuia să se treacă printr-un stadiu de reprezentare și de reconstrucție *fizică* a lumii, și miturile cosmogonice sînt primul capitol al acestora.

Metafizica implică în mod necesar mijlocirea în ordinea cunoașterii, pentru că ea nu are, spre a zice astfel, organe de simț. În consecință, problematica ei nu avea cum să se constituie și să sporească decît prin procedare inductivă, repetată și augmentată în funcție firească de practica socială. Constituirea inductivă a ideii de principiu poate fi urmărită în toată antichitatea și la refacerea procesului protofilosofia contribuie în mod esențial. Din acest punct de vedere, cercetarea premiselor mitice ale filosofiei capătă o justificare în plus, pentru că aduce noi probe și argumente în sprijinul adevărului tezei legăturii necesare a reflecției filosofice cu practica istorică.

Transfigurînd o experiență, mitul propunea o explicație unitară a lumii și astfel depășea condiția de simplă înțelepciune în jocul secund al iubirii de înțelepciune. „Iubitorul de mituri" — reluînd formula aristoteliciană — trece dincolo de explicația regionalistă a lumii, dar, sprijinindu-se pe ea, pătrunde în luminișul viziunii universaliste. Astfel se înscrie în protoistoria ideii de principiu. În protoistorie, doar, pentru că reconstrucția este încă intens bio-antropomorfă, și, din punct de vedere formal, mitul cosmogonic încă *povestește*.

Monism și dualism în legendele cosmogonice românești. Dacă accentuăm pe materia originară, de fiecare

dată vom avea de-a face în spațiul legendelor cosmogonice cu monismul, dar dacă, dimpotrivă, luăm în seamă, cu precădere, procesul de cosmotizare, deci de constituire a universului, atunci se impune dualismul. Cum însă materia creației și principiul ei formal sînt de nedespărțit, nu putem vorbi despre monism *sau* dualism, ci de monism *și* dualism. Nu disjuncție, ci conjuncție, nu respingere, ci complementare.

De ce această stare de lucruri ?

Există, ce-i drept, și cosmogonii în care universul se constituie numai prin jocul substanțelor — forțe originare. De pildă în *Cartea transformărilor (In fu jing)* lumea se naște din mișcarea celor opt *sing*, substanțe-forțe : cerul, pămîntul, tunetul, apa (curgătoare), muntele, vîntul-lemnul, focul și lacul, pentru că fiecare ar fi deopotrivă materie și putere, respectiv : activitatea, receptivitatea, forța care agită, tensiunea, starea (într-un loc), suplețea, coeziunea, calmitatea, deci încheierea — relativă — a procesului.

Dar în miturile cosmogonice ca și, mai tîrziu, în primele filosofii principiul material este îndeobște despărțit de cel formal sau mai exact în-formator, neputîndu-se deocamdată identifica în aceeași realitate substanța și acțiunea ordonatoare. Chiar în cosmogonia chineză a substanțelor-forțe, elementul activ este distinct de cel pasiv, numai primitor, pămîntul.

Modelată încă antropomorf, lumea părea să fi rezultat asemenea unui lucru oarecare din mîna omului. Dualismul firesc în opera artizanului este prelungit asupra întregului univers. Dar mai este încă ceva, anume dificultatea punerii în formă inteligibilă a bivalenței principiului. Cu aceasta se vor confrunta filosofii multă vreme, abia cu greutate putînd să fie depășită.

De pildă, în Grecia, dacă Thales sau Heraclit par să fi găsit mijloacele de a o rezolva, ei de fapt o ocolesc, alegînd ca principiu apa și respectiv focul, care ar genera prin mișcarea lor naturală. Rămînea însă o întrebare : structurile realului de unde vin, și dacă sînt la rîndul lor generale, cum sînt ? Înțelepții greci de mai tîrziu, de la Anaxagoras și Empedocles și pînă la Platon și Aristotel, aveau să separe principiul material de cel formal, ris-

cînd sacrificarea unității, dar, într-o etapă analitică, sacrificiul era necesar și era stimulativ, pentru că în acest fel se putea desluși mecanismul interior al unei viitoare *coincidentia oppositorum*.

În cosmogoniile populare românești nu se face excepție, afirmîndu-se existența unui principiu material și existența altuia formal (Dumnezeu și Diavolul, cîteodată, rar însă, și Sfîntul Petre). Spiritualism de inspirație creștină ? În nici un caz, deși este vorba despre Dumnezeu, despre Maica Domnului și Isus Hristos, despre îngeri și sfinți, despre creație, despre Adam și Eva, despre rai și iad, despre Diavol și ispitele sale etc. Pe scurt, despre cam tot panteonul și cam toată mitologia creștină canonică sau apocrifă.

Prin contrast, iată un exemplu (o orație de nuntă) care ar putea să ilustreze spiritualismul creștin :

Ascultați, cinstiți...
...Că dintru-nceputul lumii
a făcut Dumnezeu
Cerul și pămîntul
Numai cu gîndul.
Marea cu toate cîte-s într-însa
Numai cu zisa.

(Tudor Pamfile, *Povestea lumii de demult. După credințele poporului român*, București, Leipzig, Viena, 1913, p. 28.)

Este, în genere, greu să se definească exact acest spiritualism în condițiile în care „problema raportului dintre gîndire și existență, dintre spirit și natură", deși „își are rădăcina, la fel ca toate religiile, în reprezentările mărginite și izvorîte din ignoranță ale omului din perioada sălbăticiei", „în toată acuitatea ei... a putut fi ridicată și a putut dobîndi întreaga ei însemnătate abia după ce Europa s-a deșteptat din îndelungata hibernare din timpul evului mediu creștin" (Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filosofiei clasice germane, II)*.

Funcționînd încă la nivelul reprezentărilor mărginite, deși nu se poate distinge de la început, în mod esențial,

între „gîndire și existență", „spirit și natură", „problema raportului..." rămîne, și ea apare și este operațională în toate filosofiile antichității și în toate motivele sale fundamentale, chiar dacă numai indicativ. Ideea *principiului* o presupune și se construiește în limitele ei și chiar la nivel protofilosofic se profilează interpretările matcă: temeiul ca element al lumii fizice (soluția fysiologistă — cum o numea Aristotel) și temeiul ca spirit creator, chiar dacă acesta din urmă este realitate corporală (soluția teologistă, de asemenea, în limbajul Stagiritului).

Istoricește, de bună seamă, despărțirea între cele două interpretări sau soluții nu este categorică, fiindcă nici una, nici alta nu se găsesc în stare pură pentru a putea vorbi, chiar atunci cînd începe să se facă filosofie, de un materialism decis și de un idealism decis.

Bunăoară, „Apsu primordialul" și „tumultuoasa Tiamat" din epopeea mesopotamiană a creației *(Enuma Eliș)*, deși semnifică în primul rînd apa dulce și marea, mai implică și o anume prezență divină. Tot așa cerul, „suveranul cer", deși e identificat de la *Shu-jing* pînă la Confucius cu divinitatea, este o realitate cosmică resemnificată.

Cu toate acestea, starea de lucruri începe să se clarifice odată cu primele reprezentări ale temeiului lumii, astfel încît dacă nu avem a desprinde un materialism și un idealism în stare pură, prefigurarea unui materialism și a unui idealism cu *anticipație*, este posibilă oricum.

Revenind, dacă în oația de nuntă citată motivul creștin al creației numai cu „zisa" este predominant, în cele mai multe cosmogonii, Dumnezeu și Diavolul — ființe înzestrate cu conștiință și intenționalitate — chiar dacă sînt generatoare, procedează ca meșteșugarul care dă formă anume unei materii anume. Dăm peste o împletitură — și un amestec — de realism și spiritualism, nu atît sau nu în primul rînd de inspirație religioasă, ci de sugestie și modalitate antropomorfă. De aceea realismul și spiritualismul, în acest caz, nu își împing deosebirea pînă la opoziție.

De regulă, schematica miturilor cosmogonice, cu variante cam neesențiale, este următoarea: la început era

peste tot apă fără margini și numai Dumnezeu cu diavolul umblau pe deasupra. Întîlnindu-se, se hotărăsc să facă pămîntul :

— „Cum te cheamă pe tine ? zice Dumnezeu.

— Nifărtache, zice dracul.

— Da pe tine ? întreabă dracul.

— Pe mine mă cheamă Fărtache.

— Haide ș'om face pămînt, zice Dumnezeu."

Pentru aceasta, Dumnezeu își sfătuiește partenerul să se scufunde în „mare" și să ia pămînt, dar în numele său. Nifărtache se hotărăște să ia într-al său, dar de două ori, pînă a ieși din apă, pierde pămîntul. Abia a treia oară, cînd a rostit la început numele său și abia la suprafață și pe acela al lui Dumnezeu (sau într-o variantă a zis numele amîndurora), a putut aduce puțin de tot, ce mai rămăsese pe sub unghii. Făcînd Dumnezeu din puținul pămînt o „turtiță" și suflînd peste ea, a mărit-o de au putut amîndoi să încapă ca într-un pat.

Peste noapte, Diavolul vrea să-și înece vecinul împingîndu-l în apă de pe patul de pămînt, dar, pe măsură ce-l împingea, pămîntul creștea ajungînd „cît este și astăzi". În altă variantă, noaptea, în timp ce Dumnezeu dormea, diavolul îl ia în brațe să-l arunce în apă, dar pămîntul creștea. Aleargă spre răsărit, aleargă spre asfințit, apoi spre miazănoapte și, în fine, spre miazăzi, fără să reușească.

A doua zi, ca și cum nimic nu s-ar fi întîmplat, dracul îi cere lui Dumnezeu să blagoslovească pămîntul. Dar acesta, i-ar fi răspuns :

— „Tu ce-ai a făcut cu mine astă-noapte, nu i-ai făcut cruce, nu l-ai blagoslovit ?" (Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 5, 6).

În treacăt fie spus, iată un element străin de bogomilism : crucea, fapt care vine să slăbească explicația motivului dualist prin influență.

În alte variante Dumnezeu era fie ca un hulub, sau ca un fluture, fie născut „așa din senin, pe o frunză de plămînă", și odată cu el au apărut și soarele și cerul. Văzînd lumină, din adîncuri iese necuratul și îl întreabă pe Dumnezeu, care stătea ca un copil pe frunza de plămînă

(probabil nufăr sau vreo plantă întrebuințată în bolile de ficat sau de plămîn, presupune I. A. Candrea) :

„— Ce ești tu ? măi băiete !

— Eu sînt Dumnezeu Sabaot.

— Dar acela cine este ?, arătînd Soarele.

— Acela este ajutorul meu, Soarele."

(C. Rădulescu-Codin și Șt. St. Tuțescu, *Dăfii*, Craiova, f.d., p. 36.)

O legendă din Oltenia exclude diavolul pentru a include ca partener în creație broasca : la început „era numai stei de apă". Dumnezeu a chemat broasca și i-a poruncit să meargă în adîncuri să vadă dacă nu este „ceva pămînt". Scufundîndu-se, ea aduce, apoi, „o țîr' de pămînt" și atunci Dumnezeu ar fi poruncit apelor să se dea la o parte (Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 24).

Pentru definitivarea creației, îndeobște, lui Dumnezeu îi sînt asociate alte ființe, de la diavol pînă la albină.

De pildă, după ce ar fi făcut pămîntul cum l-a făcut, Dumnezeu a văzut că „apa nu are mai nici un pic de loc unde să stea". Pămîntul era prea mare.

Ce să facă ? Numai ariciul putea să-i propună o ieșire din impas și Dumnezeu, prin albină, îi cere sfatul.

Dar „Dumnezeu e atotștiutor. El știe prea bine ce să facă, ce mă mai întreabă pe mine, un biet nemernic", se zborșește acesta. Neputînd afla ceva pe această cale, albina recurge la o viclenie, iertată de Dumnezeu, anume ascultă la ușa ariciului care monologhează îmbufnat : „Ce ? parcă Dumnezeu nu știe să facă dealuri și munți, văi și văgăuni și atunci de bună seamă că și apa va avea loc destul."

În altă variantă, muntenească, spre deosebire de cea evocată deja, culeasă din zona Doljului, ariciul, monologînd, și-ar fi spus că Dumnezeu ar trebui „să ia pămîntul în mîini de margini, să-l strîngă și așa o să se facă munți, văi și dealuri".

Ariciul și albina sînt personaje centrale și în alte legende, din Bucovina, din Banat. Cînd Dumnezeu ar fi făcut lumea, ar fi dat riciului un ghem să meargă înainte și să sloboadă ață ca să măsoare, să nu fie pămîntul mai mare ca cerul. Ariciul a slobozit însă mai multă ață (în părțile Vîlcei se credea să ariciul a făcut intenționat

ce a făcut, știind că Dumnezeu nu putea să iasă singur din încurcătură), apoi a plecat liniștit la cuibul său. Albina, văzîndu-l pe Dumnezeu îngîndurat și aflînd motivul, se duce la casa ariciului și ascultă la ușă ceea ce acesta, amuzat, spunea puilor săi : să strîngă Dumnezeu pămîntul și atunci va încăpea sub bolta cerească.

Într-o variantă bănățeană, Dumnezeu trimite albina, de această dată la diavol pentru a-i cere sfatul : cum e mai bine, să facă, un singur soare sau mai mulți ?

Cel întrebat ar fi răspuns că e mai bine unul singur, pentru că, de-ar fi mai mulți, „arșița lor ar putea întrece văpaia iadului și atunci oamenii n-ar mai avea frică de dînsul". Totodată, „dacă vor fi mai mulți sori... pentru că ar putea să prefacă noaptea în zi... atunci faptele întunericului ar avea un capăt" (Sim. Fl. Marian, *Insectele în limba, credințele și obiceiurile românilor*, p. 124—125, 127, 131).

Ajutoare ar mai fi primit și de la păsări, pentru a săpa izvoarele. „Apă era, ce-i drept, pe pămînt, însă numai în mări, care însă fiind departe și fiind apa lor sărată, nu era de folos." Atunci „porunci Dumnezeu să se ivească prin văi, șes ori dealuri și munți" izvoare iar păsările, în afară de buhă, uneori de gaiță, alteori de uliu, cioară, grauri, corbi, ar fi scurmat pămîntul pînă au dat de apă. (Tudor Pamfile, *Mitologia românească* III, p. 12.)

Cel care însă este asociat de obicei creației, în unele cazuri avînd rolul prim, este Diavolul, a cărui onomastică este de o rară bogăție : Satană, Necuratul, Nibărtache, Nefîrtate, Bată-l crucea, Ucigă-l crucea, Ucigă-l toaca, Scaraoschi, Scaraoschi-Faraon, dimon, Naiba, Aghiuță, Nichipercea, împielițatul, iudă, boală (spurcată), bălosul, Sotea, Sarostea, dihanie, Cel cu Șipca Roșie, Tichiuță, Cel din piatră, Ucigașul și încă. (Cf. I. Mușlea, — Ov. Bîrlea, *op. cit.*)

Într-o „cu totul singuratică" legendă bucovineană (Tudor Pamfile, *Povestea lumii*, p. 8), puterile demiurgice ale diavolului concură pe cele ale lui Dumnezeu.

La început ar fi fost numai un munte care atîrna în aer purtat de vînt. Din vîrful său țîșnea foc și din acesta a luat trup o femeie. Ea nu era vie, nu avea încă suflet. Dusă de vînt pînă la „vîntul cel mai de sus", ar fi căpă-

Scanned with OKEN Scanner

tat suflare. Apoi a coborît pe muntele din care ieşise. Aici, găsind 2 bucăţi de fier, le-a înghiţit. Rămînînd grea, naşte doi draci, unul şchiop şi cuminte, altul zdravăn, dar prost.

Făcîndu-se mari şi umblînd de colo pînă colo, se gîndesc că, de-ar avea lut, ar putea să facă orice. Prostul se afundă în apă (exista deci ca element primordial şi apa, alături de munte şi aer) şi aduce pămînt din care face un cal pe care să meargă fratele său şchiop. Acesta, la rîndu-i, meşteresţe din fier o căruţă la care înhamă calul, care însă era lut neînsufleţit. Dracul şchiop, intrînd în trupul pe care îl modelase, acesta capătă viaţă. Prostul, prost dar viclean, îl închide în trupul calului, lui părîndu-i-se mai bine să stea în căruţă. Nu se mulţumeşte cu atît, ci vrea să creeze pămîntul, dar neştiind cum, strigă în haos : „Este undeva un Dumnezeu ?"

Din depărtări un glas îl întreabă : „Ce vrai de la mine, ce mă chemi ?"

Împreună cu acest Dumnezeu straniu, dracul cel prost face pămîntul, dar, tot mai viclean şi pus pe înşelăciune, se gîndeşte, că, dacă l-ar scoate şi pe frăţîne-său din trupul animalului, şi-ar învinge asociatul. Dracul cel şchiop iese la lumină şi rămîn singuri — ce va fi făcut Dumnezeu nu se mai spune — însă pămîntul nu are echilibru. De data aceasta, fratele cel înşelat vrea să-şi plătească polita : îl amăgeşte pe viclean să-şi pună lanţuri grele la mîini şi la picioare şi să se vîre sub pămînt. Zis şi făcut. Odată înlănţuit dedesubtul pămîntului, el trebuie să stea acolo pînă la sfîrşitul lumii. Pînă atunci, cînd el se zbuciumă în lanţurile apăsătoare, se întîmplă cutremurele.

Rămînînd singur, dracul cel şchiop îi propune lui Dumnezeu să împartă pămîntul ; acela acceptînd, mai întîi însufleţeşte calul făcut odinioară de diavolul care acum pătimea în adîncuri. La rîndul său, diavolul şchiop vrea să dea pămîntului locuitori. Întrebînd-o pe maică-sa cum să facă, în loc de răspuns, aceasta se schimbă într-o fecioară şi-i spune că-i este hărăzită de Dumnezeu. Copiii născuţi din unirea lor incestuoasă ar fi fost primii oameni. Pe acelaşi fond, o variaţie : diavolul ar fi creat oamenii din lut adunat din cele patru colţuri ale lumii. La

început ar fi făcut numai două perechi și-ar fi pus față în față, bărbat cu femeie, pe unii la răsărit și apus iar pe alții la miazăzi și miazănoapte.

Oamenii însă nu au suflet deocamdată. Într-o etapă ulterioară, Dumnezeu dă viață numai bărbaților, nu și femeilor, vroind ca numai aceia să fie ai săi. La rugămintea diavolului de a însufleți și pe cele două femei și de a lua fiecare sub oblăduire cîte o pereche, Dumnezeu s-ar fi învoit. Împărțeala fiind făcută, oamenii lui Dumnezeu se disting de cei ai diavolului mai înainte de toate prin culoare. Sînt albi. Văzîndu-se negri, cei ai diavolului se spală, și atunci stăpînul lor îi abandonează. Între timp, aducîndu-și aminte de fratele de sub pămînt, coboară să-l vadă. Acesta îi cere să facă măcar lumină.

Neștiind cum să-i îndeplinească rugămintea, își întreabă mama care îi spune că lumină s-ar putea face numai dacă cineva i-ar scoate ei ochiul stîng și i-ar da drumul pe cer. Cînd adoarme, fiul îi scoate ochiul și pe boltă începe să strălucească luna. Cel de sub pămînt se plînge că nu este lumină îndeajuns. Din ochiul drept al maică-si, diavolul cel șchiop face soarele, dar pentru că noaptea era întunecoasă, își taie mama în bucăți și din acestea, aruncate pe firmament, se nasc stelele licăritoare.

Diavolul înlănțuit însă vrea să scape din captivitate și pune la cale pierderea șchiopului. Pare să fie nemulțumit că pe pămînt nu este mai nimic și își sfătuiește fratele să se ducă la locul unde mama lor obișnuia să doarmă și să adune pietrele care-i slujeau de pat. El știa că acela care va păși pe locul de odihnă al mamei lor va fi ars. Diavolul șchiop nu se lasă înșelat : trage pietrele cu un cîrlig și, după ce le împarte după culoare, pe cele roșii le aruncă în mare și ele se fac pești. Cu celelalte neștiind ce să facă, îl întreabă pe Dumnezeu ; acesta suflă peste pietrele vinete și ele încep să zboare — sînt păsările —, și mai suflă peste cele albe și toate animalele pămîntului încep să forfotească.

Toate acestea, odată făcute, trebuiau împărțite. Dumnezeu îi poruncește diavolului să-i lase tot ce va putea număra, vietăți sau astre. Cum să numere însă păsările ? Cum să numere, în cursul unei nopți, toate stelele ? Dia-

volul vrea soarele, dar soarele îl frige. Ca să se apere de razele lui, își taie aripile în două și le înfige în cele patru colțuri ale lumii ; aripile, bătînd, aveau să producă vîntul. Tot pentru a se apăra de arșiță, face ploaia și norii (Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 143—148).

Legenda este cu adevărat „singuratică", individualizîndu-se straniu în peisajul extrem de polimorf al fanteziei populare. Ea are un iz mai păgîn, în țesătura ei barocă împletindu-se fire dintre cele mai contrastante, dar care tocmai de aceea, heraclitic vorbind, nasc cea mai frumoasă armonie.

Forțe elementare, cei doi diavoli frați procură materia lumii ; aceasta este prima etapă a cosmotizării. Materia primește forme, însă nu „trăiește", atîta vreme cît este lipsită de „suflet", cît nu are în sine principiul ordonator. Stihiile se luptă și, din războiul lor, iau naștere lucrurile lumii, dar nu lumea, nu *cosmos*-ul, cum îl înțelegeau vechii greci, ca ordine. Războiul este nimicitor pentru cei ce-l poartă, ei ieșind înfrînți pentru că învinge creația. Diavolul ce-l șchiop își sacrifică mama pentru a face astrele, dar soarele îl frige și stelele nu se lasă numărate, nici păsările, iar oamenii săi se leapădă de el. Nu este o simplă morală a înfrîngerii răului în toată această poveste, pentru că diavolul nu este numai geniul rău al ispitei din *geneza* biblică. El este un principiu al lumii care generează lucrurile firii, fie singur, fie în colaborare cu Dumnezeu, cu opusul său, cu ceea ce simbolizează ordinea.

Diavolul este coetern lui Dumnezeu, deci nu depinde ontologic de el. Așa se și explică participarea sa la creație. Înfrîngerea lui înseamnă trecerea stihiei sub ordine. Nu dispare însă, căci forța elementară se zbate mereu în strînsorile ordinii.

Diavolul „a fost făcut nu se știe din ce", aceasta cînd, rareori, se pune problema apariției lui ; pentru că, îndeobște, el, asemenea lui Dumnezeu, stătea pe apele începuturilor dintotdeauna. Dacă este din eternitate ca și Dumnezeu și dacă, tot ca el și cu el, creează lumea, dar nu ia nici măcar jumătate în stăpînire, nu se săvîrșește un act de nedreptate, fiind firesc ca principiul negativ

să treacă sub ascultarea celui cu valoare determinantă în cosmos.

De aceea, după ce amîndoi au făcut pămîntul, Dumnezeu se urcă în al nouălea cer, iar diavolul rămîne în cel mai de jos, care se vede. Situația sa este similară celei în care îl puneau și bogomilii și catharii.

Lăsîndu-l stăpîn pe cerul cel mai de jos, Dumnezeu i-a dat mînă liberă să-și facă o lume a sa. Din nou însă eșuează, pentru că, voind să facă îngeri, asemenea lui Dumnezeu, din stropii de apă cu care și-a spălat mîinile n-au ieșit heruvimi, ci doar iarbă și frunze. În alte variante apar și „îngerii" diavolului cu care acesta ar fi pornit război împotriva lui Dumnezeu. Ei sînt învinși însă și azvîrliți pînă și din cerul lor : unii mor, alții sînt numai răniți. (*Ibidem*, p. 12.) Apare și motivul binecunoscut al căderii lui Lucifer, arhanghel la început, dar care, greșind față de Dumnezeu, este alungat împreună cu îngerii solidari. Din luminați, strălucitori, cum erau s-ar fi întunecat cu toții.

Motivul căderii îngerilor revoltați și al pedepsirii lor are o anume generalitate și, ceea ce poate să pară surprinzător, dar nu de neînțeles, se încheie cam cu aceeași „morală". Kingu din mitologia mesopotamiană, bunăoară, este poate primul dintr-o serie, primul, dacă „istoria începe la Sumer" cum presupune S. N. Kramer. Titanii sînt și ei „îngeri" revoltați și învinși : „o vreme de zece ani și mai bine, vrajba cea crudă n-avut-a sfîrșit și nici dezlegare", pînă cînd Cronidul iese victorios. Lupta, deși asemenea uneia omenești, de bună seamă ridicată la proporții cosmice, este în subtextul ei o încrîncenare a elementelor în cosmogeneză : „marea... răsună", „mugește pămîntul", „cerul cel fără de margini e zguduit", Olimpul însuși „pînă-n străfund se-nfioară", Tartarul e atins și el de „adînca zguduitură". Cronidul, zeu uranian, „avîntă" trăsnetele și fulgerele ; totul arde, pămîntul (Geea) născut cel dintîi, mamă pentru tot ce există „mugește cuprins de văpaie" (Hesiod, *Teogonia*, v. v. 639, 640, 680, 682, 683, 684, 695).

Într-un fel Prometeu însuși, cel puțin așa-zicînd, primul Prometeu, cel de dinainte de resemnificarea sa în

etapa clasică a istoriei greceşti, este forţa rebelă, stihinică, pe drept învinsă de Zeus.

El este „un revoltat al ordinii stabilite", dar nu trebuie „să ni-l închipuim ca pe un erou de tipul ibsenian, în genul lui *Brand*, sau *Inamicul poporului*". Titanul, deşi binefăcător al omenirii, este „obsedat de ideea sa de binefăcător" şi, lipsit de vederi mai largi, intervine „în planurile mari... ale stăpînului omenirii şi al zeilor, pe care nu le înţelege şi le încurcă cu mărginirea sa". De aceea, pedeapsa dată de Zeus, după *Teogonia* şi drama eschiliană (*Prometeu înlănţuit*), nu este chiar nemeritată, fiul lui Iapet ispăşind pentru a se fi opus, „ca reprezentant al guvernării arhaice decăzute", „cîrmuirii în spirit larg a noului stăpîn al Olimpului". (Aram M. Frenkian, *Înţelesul suferinţei la Eschil, Sofocle şi Euripide*, Bucureşti, E.L.U., 1969, p. 29, 30.)

Diavolul, împreună cu „îngerii" săi, simbol al dezordinii, sau al unei ordini învechite, imperfecte, se ridică împotriva noii aşezări a lumii, ca iraţionalitatea împotriva raţionalităţii. Dacă vrea să înghită soarele şi luna, dacă provoacă eclipse şi cutremure, dacă pîndeşte la fiecare pas pe fiecare om, este elementul aberant, aducător de ruină şi, în plan omenesc, de suferinţă. În tot ce întreprinde, secret, este mobilizat de gînduri malefice şi în genere, tocmai pentru că este putere iraţională şi aberantă, nu poate să ducă la bun sfîrşit o operă.

Se amestecă aici şi un deziderat moral : răul nu poate să-şi impună, decît poate vremelnic, stăpînirea, pentru că împotrivă-i stă în primul rînd cosmosul — ordinea universală —, şi natura lui însăşi. Ceea ce este iraţional se mistuie repede, din lipsă de comunicaţie cu firea, dezrădăcinîndu-se şi din împotrivire faţă de ea.

Diavolul pare în multe din actele sale spirit al ordinii şi, cînd începe istoria umană, erou civilizator. Numai în aparenţă, însă, pentru că el nu întreprinde pentru om, ci pentru sine. Antropocentrismul este înlocuit de un demonocentrism, chiar dacă, după multe variante, Satana ar fi creat omul şi atîtea lucruri utile lui.

„Pe om, glăsuieşte o legendă adunată de Elena Niculiţă-Voronca, dracul l-a făcut din lut şi a început a vorbi

cu dînsul ; dar lutul nu-i răspundea. Trece Dumnezeu pe acolo și îl întreabă ce face ?"

„Dumnezeu a suflat duh sfînt omului și a început a vorbi."

Atunci, diavolul îl scuipă pe om și-l părăsește. Dumnezeu, în replică, „l-a înturnat pe om cu ceea ce era afară înlăuntru și pe din afară l-a făcut așa cum e acuma. De aceea omul nu-i curat înlăuntru și noi de aceea stupim, pentru că ne-a stupit dracul. Noi de cîte ori stupim, pe dînsul îl stupim."

Pe aceeași temă întîlnim o serie de variații : dracul l-ar fi făcut, trupește, numai pe Adam. Pe Eva, Dumnezeu a croit-o din coasta primului om. Tot diavolul ar fi făcut, de această dată, și pe Eva, dar neștiind ce să facă nici cu ei, nici cu animalele, Dumnezeu a fost acela care a împerecheat pe oameni, a unit cocoșul cu găina etc. Sau, după ce diavolul a făcut pe Adam și Dumnezeu dintr-o gîză pe Maica Domnului „soția" sa, primul, spre a nu rămîne mai prejos, a dat și el naștere unei făpturi feminine, numai că aceasta era neagră.

Altă variantă : mama celor doi diavoli din legenda „singuratecă" ar fi avut din împreunarea cu fiul ei cel șchiop „o fată ciuntă de mînă" și „un băiet". Murind, cum se știe, tăiată în bucăți pentru ca șchiopul să facă stelele, acesta, rămînînd fără femeie, se însoțește cu fata celor doi născuți și ei incestuos. Sau, doi bătrîni aveau o singură fată pe care le-o fură diavolul și o duce pe muntele Defonia, se însoțește cu ea și aceasta naște o copiliță albă , de o frumusețe angelică, pe care însă Dumnezeu le-o ia. Le ia apoi și pe al doilea născut, de această dată, un băiat și el alb. Pe cei născuți negri li-i lasă. Băiatul și fata aveau să fie Adam și Eva. Ajunși mari, sînt aduși pe pămînt și hărăziți să trăiască pe un munte cu vîrful împădurit. Trasează un hotar și-i previne să nu-l calce, pentru că dincolo de el este țara necuraților.

Tatăl lor, diavolul, dîndu-le de urmă, vrea să-i amăgească, dar ei fug de ispită.

Într-o noapte Eva visează că, împreună cu Adam, trebuie să meargă într-un loc anume, unde crește un nuc, din care să culeagă două nuci și să le mănînce. Fac întocmai, și după aceasta Eva naște copil după copil.

Dumnezeu îi mustră — „nu li era mai bine înainte ?“

„— Doamne, ziseră ei, trebuie să ne înmulțim, nu vezi ceilalți cîți sînt de mulți ?

— Așa-i, a zis Dumnezeu.“

Înciudat, diavolul cel bătrîn cere lui Dumnezeu voie să se ia la luptă cu oamenii. Aceasta are loc pe muntele Alelei, un munte lung și îngust : peste creasta lui, diavolul pune un lemn și de o parte se prinde el, de alta oamenii. Mai tari, aceștia îl trag pe necurat înspre ei și astfel iau în stăpînire și domeniul lui, pe care trăiau semeni de ai lor, numai că negri. Dumnezeu le poruncește să se scalde în apa numită Semuș și se vor albi. Ei se fac albi, dar apa rămîne neagră și de atunci va fi cunoscută sub numele de Marea Neagră.

Diavolul plănuiește să-l dea jos pe Dumnezeu pentru a-i fi luat oamenii săi. Este înfrînt și azvîrlit pe pămînt, unde începe să spună oamenilor că Dumnezeu este rău. Și unii îl cred.

Între timp, Adam și Eva împlinind 700 de ani își dau obștescul sfîrșit și, la dorință, sînt înmormîntați pe muntele pe care trăiseră. După 12 ani, deasupră-le se ridică un munte, verde în partea lui Adam, negru în partea Evei. Doi strănepoți, un băiat și o fată, într-o bună zi, se culcă, el cu capul pe muntele verde, ea pe cel negru și au același vis : „Că din ei se va naște un fiu care pe muntele acela va suci capul diavolului“.

Fiul se naște, dar lor nu le este drag, de aceea îl pun într-un coș și coșul îl dau pe apă. Trei femei îl găsesc și-i zic „Moisi“. Cînd se face mare, merge la împărat care îi arată două degete, împrăștie niște grăunțe și cere să mănînce pîine cu unt. Moisi, în replică, îi arată un deget, adună grăunțele și îi smulge felia de pîine, băgîndu-și-o în sîn.

Urmează dezlegarea : împăratul, voia să-i arate că îi va scoate ochii cu cele două degete, Moisi îi răspunde că el îi va face același lucru doar cu unul. Împăratul a aruncat grăunțele pentru a-i arăta că țara sa este așa de bogată, că-i prisosesc avuțiile. Moisi arată că el și ai săi nu au încă nimic, dar vor lua de la cei ce au. În fine, împăratul îi mai spune că el mănîncă pîinea numai cu unt iar Moisi că bucata cea mai bună el o va lua.

Scanned with OKEN Scanner

(Sau, după alte variante, împăratul ar fi vrut să spună că : există doi dumnezei, ca pe grăunțe va împrăștia pe evrei și aceștia se vor topi ca untul la căldura soarelui ; Moisi, în schimb i-ar fi răspuns că : este un singur Dumnezeu, că el va strînge pe toți ai lui, și că îi va lua sub scutul său.

În fruntea evreilor, Moisi începe exodul (mult deosebit de cel din *Vechiul Testament)* în care, ca și în alte legende, anacronismele și anatopismele abundă.

În acest timp are să se lupte cu diavolul ; înfruntarea avînd loc pe apă, de atunci marea se valurește. Pentru a scăpa, Satana se schimbă „într-o urîtă dihanie" („focă", înregistrează culegătoarea, „crocodil" însă, bănuiește ea). Moisi crede că l-a înfrînt pe diavol și se duce la casa lui să-i omoare și soața. Dar aceasta, temîndu-se de toiagul lui Moisi, se preface într-un animal jumătate femeie, jumătate pește, se întîlnește în apele mării cu bărbatu-său și pun la cale ca ea să cînte pentru a adormi pe urmăritor. Lui Moisi i se face somn și pleacă să se culce pe muntele Alelei. Diavolul smulge o stîncă vroind s-o prăvălească peste cel adormit, dar un glas ieșit din pămînt îl trezește pe acesta care, prinzîndu-și vrăjmașul, îi sucește gîtul și îl răstignește.

„Aice să șezi, i-ar fi zis, până ce va veni un altul mai mare ca mine, acela te va preface în pulbere." Acesta avea să fie Mesiiaș, fiul Mariei, dar tocmai peste vreo trei veacuri. După ce primește botezul, la 32 de ani, Mesiiaș urcă muntele cu pricina și, dînd peste diavolul răstignit, îi sfarmă capul.

Ia apoi crucea, își face apostoli și, la apa Iordanului, îl întîlnește pe Ioan Botezătorul care, avînd și el o cruce, cînd se închina zicea și „în numele fiului" pentru că știa că va să vie fiul lui Dumnezeu pe care va trebui să-l boteze (?) și să-i zică Hristos. (Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 8—9, 10, 23, 149—153.)

Față de *Cena secreta* legenda este mult deosebită, deși în mare se desfășoară în același sens. O analiză comparativă nu ar aduce cine știe ce profit, de vreme ce amîndouă dezvoltă același motiv și încă într-o manieră similară, fiind la fel de stufoase, pe alocuri confuze chiar. Singura deosebire mai frapantă este poate locul și rolul

lui Moise, central și pozitiv în legenda românească, periferic și negativ în *Cena...* : „Satana, știind că el (fiul lui Dumnezeu, n.n.) a coborît din cer în această lume, își trimite îngerul (său) care ia lemnul a trei arbori și îl dă lui Moise pentru a-l crucifica (pe o cruce făcută) din acest lemn“ *(Cerna secreta*, 7, versiunea din Carcasonne, în *op. cit.*).

Cît seamănă, faptul nu este greu de explicat, în fond ambele fiind variațiuni extrem de libere la aceeași suită de legende biblice, ajunse ele însele poate nu în expunerea cea mai ortodoxă la urechile oamenilor din popor.

Nu este exclusă nici influența vreunei apocrife, dar nu mai mult, pentru că, pornindu-se de aici sau adăugîndu-se și aceasta, s-a putut imagina bogat, ca în orice alt gen folcloric. Dovadă, multitudinea aproape deconcertantă a variantelor cosmogonice și antropogonice ale legendelor, ca și aceea a „romanelor“ primilor oameni. Se imaginează geneze și evoluții în funcție de loc, de timp, de obiceiuri. În genere nu se ține seama de exactitatea istorică și geografică. Anacronismul, ca și anatopismul, „nu joacă nici un rol în credințele poporului ; timpurile (și locurile, n.n.) sînt confundate, personagii legendare, care au apărut cu multe veacuri înainte sau în urmă, sînt puse în legătură cu alte personagii care au trăit cu sute și mii de ani înainte sau în urmă“ (I. A. Candrea, *Privire generală asupra folclorului român...*, p. 93). Bunăoară, „buricul pămîntului“ este fixat cînd la Focșani, cînd la Craiova, cînd la București. Solomon este socotit fiul Evei, un împărat Constantin (?), din vremuri imemoriale după cîte se pare, dacă după el a venit potopul, se pune în fruntea a „trei escadroane de cătane“ și începe „a împușca la dumnezeu“ etc. (Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 969, 644.)

Toate acestea țin de aceeași viziune antropomorfizantă, de acuma particularizată, căci funcționează strict localizator : cutare loc al genezei se află prin împrejurimi, în universul geografic cunoscut, cutare personaj real sau imaginar seamănă cu oamenii locului ș.a.m.d. Cosmosul este de două ori modelat la scară umană — fie și imaginar — : odată pus să se comporte ca omul în genere, a doua oară ca omul unor locuri și timpuri determinate.

Modalitatea aceasta este atotcuprinzătoare, întinzîndu-se de la geneza pămîntului și cerului, pînă la „istoria“ uriașilor, „căpcinilor“, a blajinilor sau, în fine a primilor oameni, făcuți meșteșugărește. Dumnezeu, de pildă, modelează mai întîi niște păpuși din lut și abia după aceea suflă asupră-le.

Și cînd inventează lucrurile utile și cînd învață pe oameni cum să le folosească, Dumnezeu și diavolul se comportă ca niște artizani, și adesea ca artizani care au nevoie unul de altul, ca dogarul de fierar, plugarul de morar ș.a.m.d.

Diavolul face casa fără ferestre și, pentru a alunga întunericul, cară lumina cu sacul. Dumnezeu îl învață să taie ferestre. Diavolul face și carul, dar, încherbîndu-l în casă, nu poate să-l scoată. Dumnezeu îi arată cum să facă. Tot diavolul face și ciubotele, dar numai una pentru amîndouă picioarele ; „face și fierul“ dar, „fierbîndu-l“ mereu, îl strică. Ar mai fi lucrat și scripca, dar n-a făcut „borțile“ și nu cînta ; ar fi cusut altița pentru cămașa femeiască, dar o punea mereu unde nu trebuia, la picioare, pe trup. Diavolul nu știa nici unde să pună boii : înaintea sau înapoia plugului. Dumnezeu i-a pus cum trebuie „și a tras o brazdă ca să facă și oamenii așa“. Vrînd să care apă, diavolul confecționează un ciur ; Dumnezeu îi spune să facă o ulcică. Ar mai fi construit și prima moară, dar fără „bortița“ pe unde curge făină. Pentru că n-a știut să le isprăvească și să le facă utile a pierdut tot ce a lucrat. I-au rămas în schimb buruienile, semănate de el încă după prima arătură, cînd Adam și Eva, în loc să vegheze cum le-a poruncit Dumnezeu, s-au culcat, osteniți. Atunci, „detunala'r“ s-a furișat și a aruncat pe ogor măzăriche și neghină (*Ibidem*, p. 8, 9, 10, 165).

Tot ceea ce întreprinde diavolul este împotriva oamenilor, iar lucrurile pe care le inventă nu știe a le folosi ori nu știe să le dea forma desăvîrșită. De aceea, încă o dată, împotriva aparențelor, el nu este un erou civilizator, ca Ghilgameș de pildă, care pune să se sape „pe o stelă“ tot „sbuciumul său“ după „o lungă călătorie, grea și obositoare“, pentru a ști și cei ce vor veni ce a văzut, apoi înalță „zidul împrejmuitului Uruk“ și

„altarul cel sfînt al veneratului Eanna". *(Epopeea lui Ghilgameș*, I, I, 5—8, în *Gîndirea asiro-babiloniană...)* Ori ca Prometeu care, pentru a înzestra pe om, „se gîndi să fure dibăcia meșteșugărească a lui Hefaistos și a Atenei dimpreună cu focul — căci fără foc nu putea fi dobîndită de cineva, nici nu putea deveni folositoare cuiva" (Platon, *Protagoras*, 321 c—d).

Mereu zavistios, pus pe înșelăciune, viclean și hotărît să facă din oameni servii lui ori să-i distrugă, diavolul vrea să fie stăpînul absolut și se poartă ca oricare boier cu puteri discreționare. De aceea se și spune că boierii s-au născut „din tîlhari" și tîlharii sînt ai diavolului (Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 533). Dealtminteri, dintru început, Satana caută a-l lega de sine pe Adam și pe fiii săi printr-un zapis: „odată cu înșelarea Evei, diavolul, știind viitorul lumei, a căutat să subjuge pe Adam, căutînd a face zapis. Adam neștiind să scrie, diavolul l-a pus să-și apese chipul palmei pe o cărămidă moale, care, fiind uscată pe urmă, întări puternicul zapis cu care ocîrmui lumea pînă la venirea Mîntuitorului." (Artur Gorovei, *Credinți și superstiții...*, p. 2.)

Același motiv apare și în cărțile populare din secolele XVI și XVII, poate în mai strînsă legătură cu literatura bogomilică, dar nu un simplu reflex al ei. Hasdeu avea întru totul dreptate să afirme că literatura scrisă și cea nescrisă circulă din limbă în limbă, „dar ele nicăieri nu se traduc, ci se transformă" (*Cărțile poporane ale românilor în secolul XVI, în legătură cu literatura poporană cea scrisă*, București, Noua Tipografie Națională, 1879, p. XVIII).

După căderea imperiului bizantin, are loc un adevărat exod al călugărilor sud-dunăreni care aduc cu ei, pe lîngă obiecte de cult, și o mulțime de manuscrise ale unor cărți apocrife sau ale unor „romane" populare.

Apocrifele (cu o istorie mai veche, încă gnosticii punînd în circulație un *Apocalips al lui Adam*, o *Evanghelie a Evei*, a lui *Sit*, *Evanghelia lui Andrei*, *a lui Matei*, *a lui Iuda Iscarioteanul*, a lui *Barnaba*, *Bartolomei*, *Tadeu*, *Filip*, *Petre*) sînt prelucrări libere ale motivelor clasice, cu adăugirea unor elemente și interpretări potrivit cu spi-

ritul, adesea sectant, al autorilor. (Cf. N. Cartojan, *op. cit.*, p. 29.)

Pentru că adesea textul lor era adaptat unor deziderate sociale sau numai unor nemulțumiri, biserica dimpreună cu regalitatea le-au interzis și ars în numeroase rînduri. De pildă, în Bulgaria, pentru prima oară sub regele Simion, se redactează un index de interdicție (1073) în care sînt incluse 28 de texte apocrife. Unele sînt apocaliptice, prevăzînd un grabnic sfîrșit al lumii, altele, punînd în opoziție cerul — perfecțiunea — cu pămîntul, îl socoteau pe acesta iremediabil stăpînit de rău, altele însă includeau noțiuni de explicare a lumii, dacă nu științifică, liberă, sau mai liberă, față de reprezentările tradiționale. „Apocrifele deveneau astfel parte integrantă a culturii într-un context în care ele se opuneau culturii bisericii și aristocrației feudale." (D. Anguélov, *op. cit.*, p. 32.)

Cu trecerea Dunării de către călugării fugiți de urgia otomană, cărțile apocrife copiate în mănăstiri trec din una în alta, răspîndindu-se pretutindeni. Acesta este doar un moment dintr-o istorie, pentru că „răspîndirea manuscriselor slave cu conținut religios în Țara Românească și în Moldova" începe mai devreme, în timpul căderii Constantinopolului existînd la noi deja o literatură relativ bogată, ceea ce dovedește „circulația anterioară a literaturii religioase". (P. P. Panaitescu, *Circulația manuscriselor slave la români*, în *Istoria literaturii române*, București, Editura Academiei R.P.R., 1964, vol. I, p. 240.) Călugări din mănăstirile noastre au putut veni în contact direct cu literatura bizantină, încă din secolul al XIV-lea.

Aduse de călugări români, bulgari, sîrbi, copiate și răspîndite, cărțile existau, dar cine le citea? P. P. Panaitescu presupune că nu numai preoții și călugării aveau acces la ele, ci și unii boieri și orășeni știutori de carte. De popor erau cunoscute? Și dacă da, cum, pe ce cale? „Rolul principal trebuie să-l fi avut preoții care știau slavonește. Dovadă că aceștia erau buni cunoscători ai cărților populare slavone este faptul că mai toate traducerile românești ale cărților populare din vea-

curile XVI și XVII li se datoresc lor." (*Ibidem*, p. 243—244.)

Literatura bogomilică se pare că a început să circule încă înainte de căderea Bizanțului și deci de exodul către țările române al călugărilor sud-dunăreni, fără să fi avut ecou deosebit. Dar oricum, patriarhul Eftimie de Tîrnovo scrie starețului Nicodim al Tismanei (aprox. 1378—1393) să facă tot ce se cuvine pentru a-i feri pe cei tineri de „eresul massalienilor"*, ce-i drept nu bogomili, dar înrudiți, erezia în cauză fiind mult mai veche. Chiar dacă va fi fost un pericol iminent, erezia îngrijora, presupune cu îndreptățire P. P. Panaitescu, pe mai marii bisericii din țările românești.

Apocrifa bogomilică *Vedenia lui Isaia proorocul* a circulat mult, cu deosebire în Moldova, în cursul secolului al XV-lea ; la fel și *Cartea tainică a lui Enoh*. Pentru a preveni asupra pericolului ereziei, pravilele o atacă (pravila slavonă datînd din 1451 cuprinde *Sintagma* lui Matei Vlastares, în care un paragraf este consacrat combaterii bogomililor) sau anexează *index*-uri de cărți „mincinoase și oprite", ca, de pildă, *Vedenia... Cartea lui Ieremia popa din Bulgaria* (Cf. P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 249). În același scop presupune Al. Piru că s-a publicat în 1710, la Tîrgoviște, o traducere latină (apărută în 1555 la Veneția) a *Panopliei...* lui Euthymios Zigabenos (cf. *Cărțile populare în secolul al XVII-lea*, în *Istoria literaturii române*, p. 500).

Comunități bogomilice n-au apărut însă la noi, poate și pentru faptul că atunci cînd erezia începe să fie mai bine cunoscută, în Bulgaria ea era în declin, pierzîndu-și acuitatea protestului social de odinioară.

Textele (și motivele) dualiste din cultura română a vremii, cu o incontestabilă tentă socială antifeudală, își

---

* *Massalianismul* apare în a doua jumătate a secolului al IV-lea, în Asia Mică. Întemeietorul, Adelphius, promova un dualism moderat, de respirație gnostică. Dezavua biserica, pentru a fi ineficientă în lupta contra demonilor și promova rugăciunea și asceza (de aici și numele, massalieni, în siriană, însemnînd „cei ce se roagă"). Învățîndu-și adepții că scopul este salvarea sufletului, Adelphius și capii ulteriori ai ereziei denunță pe cei ce strîng avuții, ca vînduți diavolului.

aveau, dincolo de vreo influență, cauza în realitatea imediată. Iată, de pildă, textul privitor la *Povestea lui Adam și Eva*, datînd din secolul al XVII-lea și publicat în 1883 de Moses Gaster, în care, trecînd peste povestirea liberă a „romanului" primilor oameni, Adam, alungat împreună cu Eva din rai, trebuind să muncească, este oprit de Satana, cum că pămîntul este al său. Pentru a-l lăsa să-l lucreze, ar trebui să încheie zapis prin care se leagă să dea Satanei sufletele tuturor urmașilor săi. Odată ce Adam „tipărește" palma sa — pe piatră, de această dată —, Satana ia zapisul și-l ascunde în rîul Iordan, unde, păzit de 100 de „îngeri" de ai săi, stă ascuns pînă la venirea lui Hristos care, intrînd în apă pentru a fi botezat, sfarmă piatra. În varianta din *Călătoria lui Sith la raiu* — text din *Paliia*, secolul al XVII-lea —, diavolul cere lui Adam, ca orice feudal, să i se închine, dacă vrea să lucreze pămîntul. Dincolo, în *Povestea lui Adam și Eva*, se cereau sufletele ca dijmă, dincoace, închinarea și întărirea supunerii printr-un zapis, care, de această dată, este păzit de 400 de diavoli.

Principial, nu găsim nici o deosebire față de prelucrările populare deja amintite.

Moses Gaster, la rîndul său, mai comunica un reflex al *Poveștii...* într-o colindă aflată într-un manuscris de pe la 1800 : După ce Adam a păcătuit la îndemnul Evei, Dumnezeu îl blestemă :

Dar de acum vei cîștiga,
Toate cu sudoarea ta ;
Lucrînd tu pămînt cu trudă
Și cu osteneala crudă.

Diavolul, dîndu-se „împărat mare", stăpîn prin minciună și prin silnicie al pămîntului (cum se proceda îndeobște în acea vreme : „*sila* asemenea a contribuit mult spre deposedarea moșnenilor și robirea lor" spune Bălcescu, *Despre starea socială a muncitorilor plugari în Principatele române în deosebite timpuri*, în *Scrieri alese*, București, E.S.P.L.A., 1955, p. 96), îi cere să-i dea „ascultare" :

Eu sînt aici Dumnezău
Dar pămîntul este al meu

(. . .)
Şi făcînd o cărămidă
Pre cu meşeşugu făcută
Zisă lui Adam să o ea
Să-ş pue palma pre ea.

Odată treaba făcută, Satana dă zapisul şi :

La Marea Neagră s-au dus
În mare o au ascuns
Draci o sută străjuea (...)

(Moses Gaster, *Literatura populară română*, Bucureşti, Haimann, 1883, p. 278—281.)

Aici, ca dealtfel şi în *Geneza* biblică, Adam este blestemat să muncească.

Interesant este că bogomilii erau acuzaţi de a dispreţui munca, deci de a încălca o poruncă divină, cînd, în conformitate cu logica şi bunul simţ, ei trebuiau să fie, dacă aşa ar fi stat lucrurile, binecuvîntaţi pentru a fi încercat să se sustragă uneia din urmările păcatului adamic. Originar, „blestemul" este lesne de înţeles prin faptul că în *Geneza* biblică răzbate conflictul dintre triburile nomade de păstori şi acelea ale agricultorilor. Nu este întîmplător că blestemul este aruncat asupra muncii pămîntului : „Omului i-a zis (Dumnezeu) : «Fiindcă ai ascultat de glasul nevestei tale şi ai mîncat din pomul despre care îţi poruncisem : ‚Să nu mănînci deloc din el', blestemat este acum pămîntul din pricina ta. Cu multă trudă să-ţi scoţi hrana din el în toate zilele vieţii tale ; spini şi pălămidă să-ţi dea, şi să mănînci iarba de pe cîmp»." *(Geneza,* 3, 17, 18.)

Blestemul originar este, deci, al unui Iahve al păstorilor, pentru că numai munca pămîntului este pusă sub el.

Ulterior, în teologia medievală, aproape îndeobşte*, blestemul este preluat în litera şi spiritul *Genezei*. Popo-

* Deşi loc comun, Biblia impunîndu-l, blestemul muncii nu este întotdeauna acceptat, nici chiar de către teologi. Toma d'Aquino, de pildă, scria, foarte modern : „Omul a fost creat fără ca natura să-i procure ceva din toate acestea (mijloace de apărare ca : dinţi, coarne, rapiditate în fugă, n.n.), dar în loc i-a fost dată raţiunea care-i permite să-şi confecţioneze orice lucru prin munca mîinilor sale" *(De regno,* lib. I, 1).

rul îi dă însă alt sens. Munca este blestemată ca silnicie, deci ca o corvoadă impusă de un sistem social strivitor. Blestemul, deci, este blestem asupra muncii pentru stăpîn. Altfel, toți cei care nu erau siliți să muncească pentru alții, de la țăranii bogomili bulgari pînă la țăranii noștri nu vedeau în muncă un blestem. Dimpotrivă „lucrul e sfînt"; „a ședea degeaba e păcat". Ba, lucrul este dat de Dumnezeu chiar: după alungarea din rai, Adam și Eva au o mulțime de copii, din care „s-au ales jidanii, moldovenii și țiganii", care sînt chemați să fie înzestrați.

Vin mai întîi boierii, ei cer avere și li se dă avere. Evreii cer binele și li se dă și lor binele. În fine, cînd le vine rîndul, țăranii cer averea, cer binele și, cum nu li se mai puteau da, vor atunci „vreun lucru" (ceva de lucru, adică). Și Dumnezeu le dă „lucrul", munca, deci. (Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 258, 32.)

De sigură inspirație bogomilică, după povestea lui Adam și a Evei ar mai fi *Povestea lui Satanailu cumu s-au trufitu împotriva ziditorului Dumnezeu cu gîndul și cumu au căzutu dinu ceriu de s-au făcutu din înger luminatu, de s-au făcutu dracu*, într-o copie de la începutul secolului al XVIII-lea, dar, presupune N. Cartojan, luînd în seamă „unele particularități morfologice și lexicale" ar deriva „dintr-un prototip anterior — poate din secolul al XVII-lea" (*op. cit.*, vol. II, p. 49).

Povestea este a luptei dintre Lucifer (Satanail) și trimisul lui Dumnezeu, arhanghelul Mihail și despre biruința acestuia din urmă. La vremea lui, Hasdeu mai includea între „texturi bogomilice", pe lîngă mai îndreptățitele: *Rugăciunea pentru scoaterea dracului* (legenda sfîntului Sisinie), *Călătoria Maicii Domnului în iad*, *Apocalipsul sfîntului Paul*, și *Cugetări în ora morții*, contestate însă de D. Russo cu argumente pe care Cartojan le socotește de neatins.

D. Russo, N. Cartojan, apoi P. P. Panaitescu, A. Balotă, fără să nege influența bogomilă și implicit fără să anuleze contribuțiile comparatiste ale lui Hasdeu și Gaster, o reduc la realele proporții. „Indiferent dacă reprezintă exact dogmatica bogomilică, aceste produse literare populare (scrise și nescrise, n.n.) sînt rezultatul gîndirii antifeudale adoptate de masele populare" conchide P. P. Pa-

naitescu (*Începuturile și biruința scrisului în limba română*, București, Editura Academiei R.P.R., 1965, p. 105). Și nu numai atît, ele fiind expresia unei viziuni asupra lumii care, dacă aduce cu aceea a bogomililor, a massalienilor, a gnosticilor, a maniheilor nu este *determinată* de nici una dintre acestea.

Dualismul, în cosmogeneză, pare să fie un fenomen cvasiuniversal și, sigur, are o istorie îndelungată.

Ireductibil la tipul iranian, el ia forme specifice în cultura mesopotamiană, chineză, egipteană, indiană, apare, de asemenea, distinct, în culturile indigenilor din America, Australia. Fenomenul a putut fi cercetat deopotrivă de istorici și etnografi, i s-au căutat cauzele care i-au determinat apariția, extinderea și persistența în timp, s-au propus explicații ale particularităților, astfel încît, „dosarul" este aproape închis, firește cît poate să fie unul cu conținut mereu incitant.

Istoricește, deși nu în forma clasică, sau nu în forma pe care ne-am obișnuit s-o considerăm astfel, dualismul apare în cultura mesopotamiană (încă la sumerieni), cu toate că Tiamat sau Kingu sînt încă departe de a fi asemenea lui Angra-Manyuș sau diavolului din literatura iudeo-creștină. Dar dualismul nu este reductibil numai la lupta dintre principiul binelui și cel al răului, ci mai semnifică unitatea și opoziția unor entități sau forțe contrarii : cer-pămînt, activ-pasiv, lumină-întuneric etc.

Aceste două dimensiuni definitorii adesea coexistă, dar, pe măsura trecerii de la mit la filosofie, principiile în funcționalitatea lor cosmică pierd determinațiile morale. Deocamdată Anu și Nudimmud sînt nu numai principiile ordinii dar și binele, iar Tiamat și mai cu seamă Kingu nu doar dezordinea, dar și răul. Kingu, asemenea lui Lucifer de mai tîrziu, se pune „în fruntea armatei, să conducă oștile", „să dezlănțuie atacul" împotriva lui Anu, pe al cărui „rang" „s-a făcut stăpîn" (*Enuma Eliș*, I, 148, 149, 158, în *op. cit.*). Asemenea lui Kingu este Set al egiptenilor, cel puțin în „biografia" pe care ne-o comunică nouă Plutarh (*De Iside et Osiride*). Zeu al răului, asociat de obicei cu furtuna, cu violența, cu seceta, omorîtorul lui Osiris (divinitate chtoniană iar — cu timpul — solară, și erou civilizator), Set, nemulțumit de spo-

rirea prestigiului fratelui său, îi pune la cale pierderea : „Și-a aliat 72 de complici“ și „...măsurînd în taină lungimea exactă a corpului lui Osiris“, a pus să se construiască „o ladă superbă, minunat decorată“. A cerut să i se dea un ospăț și a promis-o aceluia care, „culcîndu-se în ea, o va umple exact“.

„Unul după altul, toți oaspeții au încercat-o, dar nici unul nu a găsit-o pe măsura sa. În sfîrșit, Osiris intră înăuntru și se întinse cît era de lung. În aceeași clipă toți oaspeții s-au aruncat ca să închidă capacul“, iar lada a fost aruncată în apele Nilului, care au dus-o pînă în mare. (Plutarh, *op. cit.*, 75.)

Firește, izbînda răului este doar vremelnică, Osiris reînviind cu și mai multă strălucire și slavă, așa cum vegetația reînvia învingînd usçăciunea, deci moartea. Legătura cu mediul natural și cu îndeletnicirile cultivatorului de pămînt este evidentă.

Chinezii și indienii însă deja fac trecerea la un dualism filosofic, *yang* și *yin* sau *puruşa* (spiritul) și *prakrti* (natura nemanifestată) fiind principii care se opun, dar tocmai pentru că se resping, se atrag, fiind dependente unul de altul, pentru că unul limitează pe altul, unul determină numai pentru că există un determinat. Aici avem de-a face totodată cu polaritatea, antagonismul și complementaritatea, în care Mircea Eliade vedea „probleme conexe“ ale dualismului *(La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions,* Paris, Gallimard, 1971, p. 249).

Aceeași trecere se întîmplă și în cultura greacă : de la antagonismul dintre Zeus și titani bunăoară, la dialectica heraclitică, de la dualismul, în care entitățile și forțele contrarii sînt exterioare, la dedublarea unului în părțile lui contradictorii, adică. Pozitiv-negativ, spirit-natură își pierd identitatea absolută, luînd forma unor momente relative ale ființei unice. Ceea ce „este rece se încălzește, ce este cald se răcește, ce este umed se usucă, ce este uscat se umezește“ (fr. 126, Diels). Dualismul abstract este înlocuit cu altul concret, sau mai bine zis cu opoziția și unitatea contrariilor. Trecerea de la mit la filosofie schimbă și destinul dialecticii care intră în universul conceptului ei autentic. Între dualismul de tip heraclitic și cel abs-

tract în care contrariile sînt exterioare, fiind mereu identice cu ele însele, este diferența valorică dintre prima vîrstă a dialecticii (care-i este însă *a b c*-ul, zicea Lenin) și etapa protofilosofică.

Trecerea nu determină anularea dualismului abstract care continuă să existe în mediu religios și în cultura populară sapiențială și moralizatoare, suferind schimbări firești, în funcție de timpul istoric, de perspectiva socială.

Continuînd să existe în stare latentă, sau renăscînd, dualismul vine ca o recrudescență „păgînă" față de religiile universale de tip monoteist și față de autoritarismul instituției bisericii. De aceea renaște în erezii care, pe măsură ce feudalitatea clericală își împletea interesele cu cele ale feudalității laice, se radicalizau devenind mișcări sociale protestatare, forme specifice ale luptei de clasă în evul mediu.

Iată de ce, peste tot unde și cînd reapare dualismul, el este dezaprobat de biserică, pentru a folosi un blînd eufemism, ignorîndu-se faptul că *Biblia* însăși oferea argumente pentru existență ereticilor.

Doar *Geneza* așază în mijlocul grădinii raiului pomul cunoștinței *binelui* și *răului*, iar șarpele ispitind femeia, într-un mod perfid, ascuns, înfruntă pe Dumnezeu. Răul nu era numai posibil, ci și real, întrupat fiind în cel mai șiret dintre „toate fiarele cîmpului" (3, 1). Mai departe: Satana, de acuma, după ce a cutreierat pămîntul, vine în fața lui Dumnezeu și, provocîndu-l îl determină să-l lase să încerce credința lui Iov. Pierde prinsoarea, dar își afirmă odată mai mult prezența și puterea, aducîndu-i lui Iov atîta suferință.

Motivul dualist, abundent în culturile euro-asiatice, a fost identificat de etnografie și în reprezentările indigenilor nord și sud-americani, ceea ce a permis studierea lor „pe viu".

Iată cîteva mituri cosmogonice dintr-o categorie în care la creație sînt asociate păsările, broaștele, crustaceele ș.a. „O caracteristică comună a tuturor acestor mituri este că nu există nici conflict, nici opoziție între animalele care se scufundă și personajul care a creat pămîntul". (Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, p. 115.)

Scanned with OKEN Scanner

Astfel, aflăm într-un mit că după ce a fost creat de Stăpînul vieții, omul întîlnește un rățoi căruia îi zice să coboare în adîncuri și să-i aducă puțin pămînt. Căpătîndu-l, îl împrăștie peste ape și, pronunțînd o formulă, apare Pămîntul. „Mitul este răspîndit într-o mare parte a Americii de Nord, în speță în regiunile împădurite din Nord și din Est, la Algonkini, la Athapascani și la Irochezi." Nu este cunoscut de eschimoși și de triburile din nord-est.

Cosmogoniile californiene, însă, spre deosebire de cele în care scufundătorul nu este în opoziție cu creatorul, sînt centrate tocmai în conflict. Miturile din această zonă „pun înainte un Dumnezeu mare, creator al lumii și oamenilor și o Ființă misterioasă și paradoxală, Coyotul (lupul de preerie), care uneori se opune cu bună-știință operei lui Dumnezeu, dar adesea o strică din zăpăceală sau din lăudăroșenie" (Mircea Eliade, *La nostalgie des origines*, p. 296).

În miturile Maidu (din Nord-Est), Coyotul, în competiție cu ființa supremă Wonomi (= fără moarte), se declară fie cel mai bătrîn din lume, fie învingător al „Marelui Șef", fie că numește pe creator „frate". El modifică tot ce statornicise Wonomi pentru oameni, urmărind un obiectiv precis: „ruinarea condiției aproape angelice a omului așa cum l-a conceput creatorul".

După un mit Yuki, din interior, creatorul, Taikomol (Cel ce vine singur), născut din marea primordială, creează pămîntul cu ajutorul Coyotului, dar luînd materie din trupul său. Tot cu ajutorul Coyotului face omul, căruia nu poate, din cauza asociatului său, să-i asigure nemurirea. (*Ibidem*, p. 298, 299—300.)

Exemple s-ar mai putea da, însă atîtea sînt suficiente pentru a proba similitudinea *formală* a unor mituri cosmogonice imaginate în spații de cultură atît de deosebite.

Ce să fi prilejuit asemănările, mai ales acestea, deosebirile fiind mai lesne de explicat, în funcție de mediul natural și social?

Sociologi, etnografi, istorici ai religiilor, folcloriști au propus de aproape un secol răspunsuri care, la o vreme a bilanțului, vor părea mai degrabă complementare decît contradictorii.

C-da 3700 coala 9

Scanned with OKEN Scanner

Durkheim și Mauss, într-un studiu publicat încă la începutul secolului: *De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives*, găseau explicația oricărui tip de divizare în sistemul reprezentărilor (implicit al celei bipartite) în tipul de organizare socială. Împărțite în fratrii, clanuri, societățile arhaice și tradiționale își oglindeau structura și în sistemul de reprezentare a lumii. Li s-a reproșat lui Durkheim și Mauss, și pe bună dreptate, de a nu fi chiar la obiect, dualismul (cu problemele lui conexe polaritatea, antagonismul, complementaritatea) rămînînd oarecum în afara încercării lor de explicație sociologică. Dar principiul, dincolo de interpretarea concretă, nu avea cum să fie compromis. Durkheim însuși, în lucrarea sa fundamentală *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, iarăși fără să se aplece asupra dualismului în mod special, aducea lămuriri în plus, privitoare la concepția și metoda sa, reușind să pună în lumină virtuțile examenului sociologic. Orice clasificare și orice diviziune, stabilea el, au model numai social. „Ierarhia este exclusiv fapt social. Numai în societate există superiori, inferiori, egali." Societatea este aceea care ne împrumută modele pe care le proclamăm „în reprezentarea lumii. Societatea este aceea care furnizează canavaua pe care lucrează gîndirea." (*Les Formes...*, Paris, P.U.F., 4e -édition, 1960, p. 211.)

Mai la obiect, formal vorbind, sînt deocamdată unii difuzioniști ca W.J.Perry și cu el pan-egiptianiștii.

Dualismul, deocamdată în structura socială, ar fi apărut pentru prima oară în Egipt, datorită obiceiului de a se împărți puterea între faraon și vizir. Organizarea dualistă s-ar fi extins în mai multe părți ale lumii, conservîndu-se pînă mai în vremea noastră la unele popoare „primitive". Așa-numitele „sate dualiste", ale unor indigeni nord-americani și indonezieni, au doi șefi: unul pașnic și socotit sfînt, altul războinic și cu comportament profan. Primul era asimilat cu „fiul Soarelui", nemuritor și născut printr-un proces de teogonie (W.J. Perry, *The Growth of Civilization*, London, 1937, p. 195, după N. Petrescu, *Primitivii*, București, Casa Școalelor, 1944, p. 460). În al doilea rînd, dualismul, de acuma

Scanned with OKEN Scanner

sporind în tensiunea lăuntrică antagonistă, s-ar mai explica prin „continuitatea dinastică". Lăsînd la o parte strania credință a lui W.J. Perry că pînă și Micado-ul japonez coboară din faraoni, să reținem ceea ce ne interesează. Anume, ar fi un fapt de ordinul evidenței întemeierea oricărui stat datorită intervenției unei aristocrații militare străine. În memoria colectivă a fiecărui popor ar exista amintirea unui cuceritor, identificat cu începutul istoriei sale. S-ar mai reține și contrastul, sau măcar deosebirea dintre cuceritor și cuceriți, prin originea diferită. De aici, dualismul *(ibidem,* p. 461 și urm.).

Trecînd peste fanteziile istorice ale lui Perry, un fapt poate fi consemnat : „contrastul" dintre cuceritori și cuceriți reținut de aceștia din urmă, sau mai degrabă rezistența opusă de ei putea să fie un factor convergent în determinismul reprezentărilor dualiste. Punerea în relație a reprezentărilor dualiste cu un fapt politic (cucerirea), realistă, cere însă grijă pentru nuanțe, pentru medieri, căci dualitatea antagonică : cuceritor-cucerit nu se suprapune peste cea dintre principiul binelui și principiul răului. Oricum se va fi întîmplat transfigurarea, antagonismul în cauză a contribuit într-o anume măsură la punerea întregii lumi sub semnul luptei forțelor opuse. Dacă diavolul vrea să uzurpe stăpînirea legitimă a lui Dumnezeu, de ce cuceritorul n-ar fi modelul său uman ?

Dealtfel, erezia bogomilică a introdus în „programul" ei și rezistența față de cuceritorul bizantin.

Un nou element în explicație, dar și el unilateral, neînstare să explice întregul mult prea polimorf, este cel natural. P.-D. Chantepie de la Saussaye, de pildă, găsea sursa dualismului în „contrastul brutal dintre iarnă și vară, zi și noapte, deșert și fecunditate". *(Manuel d'Histoire des Religions,* Paris, Armand Colin, p. 449.) Același „naturalism" îl promova și folclorista noastră Elena Niculiță-Voronca : „Popoarele prime, văzînd schimbările atmosferice din natură : frigul și căldura, întunericul și lumina, și-au închipuit două principii deosebite : binele și răul care mereu se luptă între ele" (*Studii în folklor,* p. 1).

Nu este riscată punerea în legătură cauzală a dualismului cu contrastele naturale, de climă, de relief, cu

Scanned with OKEN Scanner

succesiunea zi-noapte sau lumină-întuneric. Dar este absolut insuficientă, pentru că în dualismul *Avestei* sau în cel bogomilic, în cel al catharilor ori în cel al legendelor cosmo-antropogonice românești s-au putut reflecta și influențele altor factori și „în primul rînd, este de părere S. A. Tokarev, antagonismul și dușmănia dintre triburile agricole, sedentare și cele crescătoare de vite, nomade. Inițial trebuie să fi fost vorba de o vrajbă între grupuri de triburi strîns înrudite, dar deja diferențiate în ceea ce privește tipul de economie : iranienii care trecuseră la viața sedentară și agricultură și indo-arienii care și-au păstrat timp mai îndelungat modul de trai de crescători de vite". (*Religia în istoria popoarelor lumii*, București, Editura Politică, 1974, p. 350.)

Dualismul în ordine cosmologică, fie de tip iranian, fie sub forma antagonismului *yin-yang* în protofilosofia și filosofia veche chineză, a cuplului *prakrti* — *puruṣa* în gîndirea indiană ori a puterilor contrarii empedocleene *filia* și *neikos*, este determinat și inspirat fără îndoială, de „antagonismul și dușmănia dintre triburile agricole, sedentare și ale crescătorilor de vite, nomade..." și de „contrastul brutal între iarnă și vară..." etc. Mai putea fi însă condiționat și de deslușirea — cît și cum era posibilă în epocă — a dinamismului imanent al lumii. Rezultat al efortului de asumare de către om a ceea ce-i transcende, explicația de un fel sau altul începea să funcționeze, la rîndul ei, cauzal. Plecîndu-se de la observația simplă și trăgîndu-se în forme mai subtile s-a ajuns la o modelare din ce în ce mai savantă a lumii.

Dualismul este unul dintre modelele lumii de bună seamă, fără șanse de adevăr, ca atare, însă oricum o treaptă către acesta, fiind, așa-zicînd, un experiment al minții. Dacă nu avea să dea satisfacții ca soluție, el revela percepția acută a unei stări de lucruri reală, anume structura antagonică a lumii. În acest fel dualismul era condiționat și de o deschidere meta-fizică a conștiinței, în strînsă legătură atît cu experiența ca asumare a lumii cît și cu viziunea antropomorfizantă, evocată deja și în virtutea căreia universul întreg devenea scena unei drame în care se înfrunta binele cu răul. Inspirația morală și

finalitatea moralizatoare în care stătea și un protest și un ideal nu trebuiesc lăsate deoparte.

Structuralismul la rîndul său, în mod deosebit prin Claude Lévi-Strauss, a putut să aducă lumini în plus datorită rigorii demonstrative.

Luînd în discuție rolul *trickster*-ului (trișor, engl.) care a constituit „multă vreme o enigmă", antropologul francez pornește de la întrebarea — teză : „cum se explică faptul că în aproape toată America de Nord acest rol este rezervat coyotului sau corbului ?" (Într-adevăr, în regiunea Platourilor Înalte *trickster*-ul este identificat cu coyotul iar în Nord-Est cu corbul. Ce-i drept, în Sud-Est trișorul este identificat cu vizonul.)

„Motivarea acestei alegeri apare atunci cînd recunoaștem că gîndirea mitică derivă din conștientizarea anumitor opoziții și tinde spre medierea lor progresivă."

Pentru demonstrație, Claude Lévi-Strauss presupune că doi termeni „între care trecerea pare imposibilă sînt înlocuiți mai întîi prin doi termeni echivalenți care admit ca intermediar un altul, după care unul din termenii polari și termenul intermediar sînt, la rîndul lor, înlocuiți printr-o nouă triadă și așa mai departe".

Structura de mediere este de tipul următor :

Perechea inițială	*Prima triadă*	*A doua triadă*
Viață	Agricultură	Ierbivore
	Vînătoare	Mîncătoare de stîrvuri
Moarte	Război	Animale de pradă

De aici ar rezulta următorul raționament : animalele care mănîncă stîrvuri sînt asemenea celor de pradă, dar și asemenea celor ce preferă hrană vegetală : nu ucid ceea ce mănîncă.

Coyotul — un mîncător de stîrvuri — este un intermediar între ierbivore și carnivore, „*cum* este ceața între Cer și Pămînt ; *cum* este scalpul între război și agricultură (scalpul este o recoltă de război)..." etc. Fiind un mediator, datorită acestei funcții „el reține ceva din dualitatea pe care are obligația de a o depăși" (*Antropologia structurală*, București, Editura Politică, 1978, p. 271-274).

Punînd dualitatea în legătură cu structura realului, determinantă față de inconștientul, pe care îl în-formea-

ză, Claude Lévi-Strauss, printr-o demonstrație riguroasă, întărește ideea emergenței sistemului de reprezentări.

Ce va fi fiind acest inconștient social sau structura inconștientă a spiritului este greu de răspuns și faptul nu rămîne fără consecințe în perceperea exactă a semnificației gîndite de antropolog. Termenul este abstract, și de aceea nici nu este decodificat. Dificultatea interpretării lui n-a întîmpinat-o numai Cl. Lévi-Strauss. În urmă cu cîțiva ani, într-un interviu, Michel Foucault mărturisea a nu ști încă în ce consta sistemul de relații de dinaintea „oricărei existențe omenești, oricărei gîndiri omenești", dar, optimist, declară că „îl vom descoperi" (în *Secolul XX*, 5/1967, p. 74).

Dar, dincolo de neclaritatea termenului atît la Lévi-Strauss cît și la Foucault, stă opțiunea lor pentru o realitate care determină fără a mai fi determinată, deci care nu intră în cercul vicios al interconditionării, pe care Hegel îl denunța la materialiștii francezi ai secolului al XVIII-lea. Aceasta și ușurează, în cazul nostru, explicația dualismului ca o conștientizare a anumitor opoziții reale și, în acest context, deslușirea mecanismului funcționării *trickster*-ului ca mediator. (Prin extindere, la fel se poate înțelege și diavolul în cosmogoniile bogomilice și în cele românești. El se opune lui Dumnezeu, ca și coyotul sau corbul, dar mediază între acesta și materia primară, el fiind acela care aduce pămîntul pentru creație. Diavolul, așadar, mediază în ordinea creației, fapt care aduce un plus de inteligibilitate procesului de cosmotizare. Păstrînd distanța cuvenită, problema medierii, pusă în alți termeni, apare și în reconstrucția *filosofică* a lumii. De fapt, este una dintre cele mai importante ale ontologiei și ea, istoricește, spre a da un singur exemplu apare în mod expres la Heraclit : focul — principiul — trece în aer, aerul în apă, apa în pămînt, deci individuația se întîmplă prin mijlocirea unor genuri. În ordine sistematică, medierea semnifică structurile universale, acelea care fac posibilă întemeierea, căci principiul, fiind structurat, generează seria individualelor, după modelele imanente lui.)

Trickster-ul, în sistemul de reprezentări al indienilor nord-americani, este reflex al termenilor mediatori între

inconștientul social și comportamentul individual, și în genere al oricărui tip de mijlocitor, fie că este vorba de ceață sau de scalp, fie că este vorba de vestminte, gunoaie sau cenușă care stau, respectiv, între : „natură“ și „cultură“, satul locuit și junglă, vatră — „la sol“ și acoperiș — „imaginea bolții cerești“. (Cl. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 273.)

Asemenea puncte de vedere : sociologiste, difuzioniste, structuraliste, pe lîngă insuficiențe interne care țin de metodă și de interpretare, ar mai avea însă, toate, este de părere Mircea Eliade, defectul de a se raporta din afară la fenomenul religios. Or, trebuind să sesizăm „funcția polarităților în gîndirea și în viața religioasă a societăților arhaice și tradiționale, noi trebuie să abordăm documentele în hermeneutică și nu în de-mistificare. Aceste documente — mituri sau teologii, sisteme de diviziune a spațiului sau rituale aplicate de două grupuri antagoniste, dualități divine sau dualități religioase etc. — aceste documente constituie, fiecare după propriul său mod de a fi, tot atîtea creații ale spiritului uman. Nu avem, de aceea, dreptul de a le trata altfel decît se tratează, de exemplu, poezia tragică greacă sau una din marile religii ; nu avem dreptul de a le reduce la altceva decît ceea ce ele sînt, creații spirituale.“ (Mircea Eliade, *La nostalgie...*, p. 259.)

Fără îndoială, reducționismul simplifică, adică sărăcește, ucigînd, cum ar fi spus Hegel, primăverile. O hermeneutică este posibilă și necesară nu numai în studiul miturilor, dar și al sistemelor de filosofie, al poeziei și romanului, chiar al operei științifice. Ea oferă șanse în plus de dezvăluire a valorilor conținute în ansamblul dat, de ivire a semnificațiilor în vederea integrării lor într-o reconstrucție. Hermeneutica, deci, procedează fenomenologic în sens husserlian și nimeni azi în mod serios nu mai poate să conteste utilitatea demersului metodologic în cauză. Dar oricîte virtuți ar avea hermeneutica, nu numai că nu poate să anuleze alte tipuri de explicație și metode, nefiind absolut rezolutorie, dar ea însăși trebuie să iasă, măcar și pentru scurte incursiuni, de observare, în afara universului obiectului la care se aplică. Pentru că sacrul cere corelatul său, profanul, putîndu-se vorbi

Scanned with OKEN Scanner

de existența, în mentalitatea oamenilor societăților arhaice și tradiționale, de o dualitate cu semnificație cosmică : sacru-profan.

Așa stînd lucrurile, și de această dată registrul interpretativ trebuie lărgit la maximum, incluzînd tot ce are, fie și în mică măsură, putere de explicație etiologică, de reconstruire a mecanismului de producere și reproducere.

Factorialism eclectic în locul unui monism ? Teoria factorialistă nu păcătuia prin aceea că propunea policauzația ; dimpotrivă, prin aceasta a și reușit să se impună, și, cîtă deschidere către adevăr a făcut, nu altei virtuți datorează. Factorialismul este încă, pe bună dreptate, asociat eclectismului, pentru că nu oferă un criteriu ferm, sau un criteriu unic, de ierarhizare, uneori chiar îi ignoră necesitatea. Procedînd empirist într-o lume a abstracțiilor, nu ține seama de sistemul realului, nu-i urmărește refacerea și astfel imaginea lumii, așa cum iese din „moara" factorialistă, arată jalnic.

Ierarhizînd însă factorii, pe o scară cuprinsă între valoarea *determinant* și valoarea *condiție*, scăpăm nu numai de dificultățile la care conduce factorialismul, dar reușim să reconstituim sistemul în toată complexitatea lui.

Nimeni, bunăoară, nu poate să conteste rolul mediului natural, dar cine l-ar așeza pe același plan sau înainte de „primul act istoric" cum numea Marx activitatea practică a omului, și-ar bara drumul către explicația genezei și evoluției unei idei, unei doctrine, a unei mentalități individuale sau colective, a unei culturi.

Toate explicațiile date apariției, proliferării și persistenței dualismului, fiecare plecînd de la un factor anume, sînt complementare, dar nu se adună oricum, ca jucătorii într-o grămadă de rugby. Ele sînt complementare, cu atît mai mult cu cît sînt dispuse pe o scară în care, încă o dată, se pornește de la ceea ce este determinant, de la ceea ce are întîietate logică în ontologia umanului.

Ca orice mit, mitul cosmogonic dualist este un fapt de cultură, care, odată produs, devine autonom, însă numai în mod relativ, atît pentru că societatea al cărei reflex este își menține determinismul cît și pentru că el își exercită funcția socială comandată. Dacă societatea nu inventează nimic fără rost, în consecință dacă mitul nu

Scanned with OKEN Scanner

este, socialmente vorbind, îndeletnicire ludică perfect gratuită a spiritului, atunci pentru a ajunge la natura lui esențială trebuie abordat, mai întîi, din perspectiva determinismului social. Astfel îi vom putea deslușì rostul, astfel îi vom putea înțelege și persistența și răspîndirea.

Reflex al unei anumite structurări a vieții sociale (ca în cazul „societăților dualiste" descrise de etnologi ca W. H. Rivers, Paul Radin, Bronislaw Malinowski, P. E. Josseling de Jong), al conflictelor de clasă, odată cu apariția în istorie a claselor sociale, dualismul nu poate să fie desprins de ceea ce l-a generat.

Numai prin elementul geografic sau numai prin analiza fenomenologică, sau prin punerea în legătură cu structura limbajului ori cu un inconștient social abstract, cu semnificație nedeterminată, nu am putea să răspundem la întrebări simple, dar fundamentale : de ce a apărut, ce-i justifică quasi-universalitatea, ce l-a menținut secole de-a rîndul, ce l-a făcut să aibă, în locuri și timpuri diferite o structură formală, principial, asemănătoare și mai ales ce i-a generat variatele particularități ?

În linii mari, miturile cosmogonice — în faza lor inițială — presupun o natură primară comună, de obicei apa, existența a două ființe, ambele antropomorfe sau numai una, dar fiecare avînd conștiință și intenționalitate, scufundarea celei cu o demnitate ontologică secundară pentru a aduce nisip din adîncurile mării și, în fine, crearea pămîntului cu toate ale lui. De regulă, între protagoniștii primului act al dramei lumii se stabilesc relații de încordare, cel de al doilea urmărind să strice, cînd nu poate să ia în stăpînire, ceea ce împreună cu ființa mai puternică decît el a generat.

În evul mediu european legendele și teologiile dualiste (bogomilice, cathare) capătă un pronunțat caracter antifeudal, accentul adesea deplasîndu-se de pe motivul cosmogonic pe acela social.

Dar în fiecare epocă și în fiecare loc motivul ia forme specifice, potrivit cu semnificația pe care oamenii trebuiau s-o pună. De ce protestul bogomilic a avut, în deosebire de cel cathar, și un caracter național ?

Scanned with OKEN Scanner

De ce coyotul, totuşi un *trickster*, este nu numai un demiurg, ci şi un erou civilizator pentru că aduce focul şi distruge monştrii pămîntului, în timp ce Angru Mainyuş din mitologia avestică ori Satana în cea de inspiraţie iudeo-creştină sînt spirite de distrugere ?

Particularităţile mitului reflectă particularităţile structurilor sociale şi prin acestea şi pe cele ale mediului natural, ale mentalităţii colective.

Altfel decît urmărindu-i legăturile cu realul, nu avem cum să ajungem la viaţa proprie a spiritului.

Determinismul social mai uşurează şi operaţiunea de desprindere a semnificaţiilor adînci care adesea stau ascunse în metaforă, în simbol.

Bunăoară, în legendele noastre cosmogonice, ca şi în basme, întîlnim personaje şi situaţii care, luate în litera lor, par absurde. Ce-ar însemna să interpretăm, să zic aşa, din perspectiva zoologică, *Miorița* ? Orice copil care nu trebuie să fie prea mare sau prea şcolit, dar care a văzut vreo „mioriţă" ştie că nu vorbeşte.

Sau ce ar însemna să aplicăm astronomia, *Luceafărului* ?

El asculta tremurător,
Se aprindea mai tare
Şi s-arunca fulgerător,
Se cufunda în mare

e o viziune care contrazice tot ceea ce ştim noi despre mişcarea şi starea astrelor.

Poate că orice cuvînt este o metaforă ori un simbol, de vreme ce nu stă în relaţie de consubstanţialitate cu lucrul. Fiind element într-o interpretare a lumii — şi limbajul este o interpretare — cuvîntul re-creează în felul său un element al realului. Cu atît mai mult re-creează lumea *sistemul* de semne al limbajului.

Dacă eludăm rostul semnificant al cuvîntului şi gradele de semnificare, rămînem perplecşi în faţa cuvintelor care nu au o asemănare cu ceea ce numesc, fie şi aproximativă şi exterioară, ca, de pildă, „acru", „sărat" sau „cruce" care lui Augustin îi părea aproape rupt din materialitatea crucii, într-atîta cuvîntul îl înfiora mistic.

Scanned with OKEN Scanner

Limbajul este o asumare a lumii, dar nu este lumea. Pe lîngă specificul re-creerii lingvistice a realului, ceea ce de la început impune o distincție ontologică între cei doi termeni : unul, cuvîntul, ținînd de subiect, altul, obiectul, de lucru (acceptînd că nu este totuna obiectul și lucrul), mai avem de-a face cu grade sau diferențe de semnificare, determinate istoric dar și sistematic.

Cosmos, de pildă, înainte de a însemna într-un limbaj, el însuși pe jumătate filosofic, lume, era pus de Heraclit, în fragmentul 30 (Diels), în următorul context încă ambiguu : *cósmon tónde, tòn aúton ápánton...* această lume (= ordine) aceeași pentru toți ; în *Iliada*, 12, 225 însemna doar ordine, ordinea, de pildă a soldaților care mărșăluiesc (*Kósmo érhestai* — a mărșălui în ordine).

Sistematic, același cuvînt poate să primească semnificații diferite în cosmologii sincronice (de pildă, modelul relativist einsteinian și modelul „bing-bang" — Hoyle și Narlikar — al unui univers oscilant).

Supunînd unui examen similar termenii legendelor cosmogonice și antropogonice, și ținînd seama de realitatea pe care o desemnează, putem ajunge la sensurile autentice. Acestea nu sînt tainice decît pentru că sînt esențiale. Nu au nimic esoteric, asemenea învățăturilor secrete și deliberat incifrate ale sectelor închise.

Dacă cineva, din perspectiva cosmologiei contemporane, ar judeca abstract-anistoric modelul mitic, ar fi în stare să facă, fără să zăbovească prea mult, demonstrația nulității lui științifice. Ce-i drept, n-a existat o apă primordială și universul n-a fost generat de ea cu ajutorul demiurgilor : Dumnezeu și diavolul. Cum, de asemenea, lumea n-a apărut nici din focul heraclitic, nici din *apeiron*-ul (apă, aer, foc, pămînt) anaximandrian, nici din aerul lui Anaximenes, nici din homeomeriile lui Anaxagoras. Dar de fiecare dată trebuie să trecem dincolo de cuvîntul-metaforă pentru a găsi semnificația.

Nu, universul n-a apărut din apă, și, cu toate acestea, Thales și-a meritat locul între cei șapte (sau nouă) înțelepți ai Greciei preclasice, pentru că, plasîndu-ne în zona semnificațiilor metafizice, aflăm că apa numea principiul. În acest fel, milesianul săvîrșea „o deschidere

metafizică" (Werner Jaeger, *À la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques*, p. 28).

Aceeași deschidere o putem observa și în cosmogoniile românești.

Lumea nu s-a născut nici cu ajutorul unui sau unor demiurgi și, împotriva afirmării contrariului, spiritul legendelor cosmogonice este realist. Ca personaj al „romanului" lumii, Dumnezeu are o „biografie" evident modelată după cea biblică, însă cu nenumărate abateri.

Acestea contează mai puțin, pentru că, atîta vreme cît se admite că Dumnezeu există, are o importanță minoră sau n-are nici una să spui că stă în al 9-lea sau în al 7-lea cer, că din cînd în cînd coboară pe pămînt ori stă doar în lumea lui, că scaunul lui este sau nu în soare, că deschide sau nu de Anul Nou cerul de trei ori să vadă ce fac oamenii.

Totuși, împotriva faptului că atribuie lui Dumnezeu rolul principal în nașterea lumii, legendele cosmogonice poartă semnificații diferite de cele teologice ori spiritualiste, preluate, în filosofie, tot din *Geneza* biblică, dar mult refăcute și refuncționalizate. Sistemul dogmatic al teologiei sau al teologiilor creștine, existînd o pluralitate, uneori pare să nu mai întrebuințeze textul *Genezei* decît ca pe un *motto* păstrat din motive oarecum sentimentale.

Dumnezeul legendelor cosmogonice nu este identic cu acela al religiei. Are chip omenesc și se poartă ca un bătrîn înțelept, este creator al lumii și veghează asupră-i dar e „lipsit de acea aureolă cu care îl înconjoară cultul religios". (Lazăr Șăineanu, *op. cit.*, p. 35.) Diferit de Iahve, deși vag îl reflectă, el este și mai deosebit de modelul teologic creștin. Ortodoxia românilor, observa Blaga, este „redusă la practica riturilor", nu are „preocupări teologice mai înalte" și era „firesc ca zilele de robotă față de stăpînii lor să-i fi preocupat mai mult decît teologia" (*op. cit.*, p. 212—213).

Dacă este creator, acest Dumnezeu se află subordonat ca atare față de materia (apa) începuturilor și dependent — prin complementaritate — de „Nefîrtate". De două ori, deci, decade din condiția de principiu, fundamentală în spiritualismul teologic și filosofic. Apoi, deși continuă

să-și supravegheze opera, n-o face ca providență și în genere nu se comportă providențialist dintru început. Ca un meșteșugar își destinează creația scopului natural: pomul să producă fructe, cîmpul să rodească, aerul să poarte păsările, apele, peștii ș.a.m.d.

Se confundă, în cele din urmă, cu lucrurile, întrucît este principiul ordinii și armoniei lor. Dîndu-le rostul, a trecut cu ceva în ele, s-a răspîndit în toate cele ce există, și de aceea, ele se mișcă liber față de el, ca ceasornicul față de cel ce l-a întors.

Viziunea împletește în țesătura ei un panteism și un deism *sui generis*. Nu aflăm într-însa nici panteismul mistic — lumea în Dumnezeu — nici panteismul ori deismul savant al lui Bruno și respectiv al lui Descartes sau Newton. Dumnezeu rămîne în afara lumii și lumea, prin materia ei, autonomă în mod absolut, relativă prin formă, nici nu emană din el, ca lumina din lumînare (panteismul emanaționist al lui Plotin), nici nu-i alcătuiește trupul (panteismul brunian). Fără a forța lucrurile, mai degrabă acest vag panteism suportă analogia cu acela medieval, al lui David de Dinant, în care Dumnezeu era un element al lumii alături de materie *(hylé)* și de inteligență *(noûs)*.

Dumnezeu se adaugă prin suflare la ceea ce fie că-i premerge, fie că-i este coetern.

Blaga avea dreptate cînd remarca un panteism abia schițat de „mentalitatea populară" „prin eresuri poetice și naive" cum sînt: grîul, în anumite locuri din țară, este numit trupul lui Hristos, iar vinul sîngele lui. (*Ibidem*, p. 216.) La acestea s-ar mai putea adăuga altele care îl privesc pe Dumnezeu: el își are locul în cer sau în soare, dă viață prin suflare.

În același timp, însă, punerea lui Dumnezeu într-o anume relație de cosubstanțialitate cu lucrurile este limitată de separarea de ele prin punerea sa în regim de transcendență. Dar transcendența are și ea în acest caz particularități care o desolidarizează de înțelesul ei religios. În primul rînd nu este o transcendere absolută, Dumnezeu fiind în afara acestui sau acelui lucru, dar nu dincolo de univers. În al doilea rînd Dumnezeu este, totuși, un *deus otiosus*, a cărui transcendență este asigu-

rată numai de faptul de a fi agent, care însă, odată ce lucrul ia ființă se anulează și, în urmare, efectul își desfășoară viața independent de cauză. El capătă o ordine imanentă, rezultată din interacțiunea agent-pacient.

În legendele cosmogonice, Dumnezeu se supune operei, respectîndu-i firea, pentru că, demiurg, nu poate să fie în același timp factor de perturbație. Adversitatea cu diavolul este echivalentă aceleia dintre cel ce înfăptuiește și cel ce distruge, dintre cel ce a destinat lumea pentru om și cel care strică armonia universului, ca toate cele ce există să poarte un război permanent, ruinător.

Este aici o interesantă resemnificare a sistemului lumii. Căci, dacă este prezidat și traversat de ordine și dacă, pentru oameni, aceasta înseamnă ordinea firii, uzurparea ei este atentat la așezarea dintîi. Lumea în sine este dreaptă și, în consecință, temeiul dreptății omenești.

Dreptatea este un fel de logică naturală, de morală firească. Stricarea ei, fie și într-o singură regiune, duce la disarmonie în întreg. De aici și relansarea motivului eshatologic, reparator.

Sfîrșitul lumii și cu el tot ceea ce-l anunță și-l pregătește : potopul, cutremurele, erupțiile vulcanice, ar veni ca o pedeapsă pentru încălcarea legilor lumii. Căci răutatea nu este asimilată doar nesocotirii normelor umane de convieţuire și comportare, norme care în condiția lor ideală participă la bine, ci și atentării la ordinea cosmică. Ordinea, armonia se confundă cu binele, după cum dezordinea, disarmonia ar fi răul.

Nesocotirea firii nu rămîne nerăzbunată. Firea însăși se va ridica și va distruge o așezare care i-a nesocotit legile.

Lumea care va veni va fi una în care se va trăi etern sub semnul binelui, frumosului și adevărului. Va fi o altă lume, în alt plan de existență, pentru că marile valori nu pot să aparțină aceleiași așezări în care răul, urîtul și minciuna s-au substituit celor autentice.

Punctul de vedere este al celor care, zicînd ca Bălcescu, prin nevoie și prin silă, au pierdut totul, s-au pierdut pînă și pe sine.

Universul cu rînduielile sale adesea a fost făcut martor pentru dreptatea de odinioară și de el s-au legat

Scanned with OKEN Scanner

speranţe pentru dreptatea care va să vină cîndva, după legi neştiute încă.

În vechea Chină, din perspectiva ţărănimii dezmoştenite, Lao-zi, de pildă, deplorînd starea de lucruri contemporană lui (secolul al VI-lea î.e.n.) o punea în legătură cu încălcarea lui *dao*, calea firii, a eternului *dao*, care în nesfîrşirea lui înseamnă ordine, înseamnă dreptate cosmică şi, prin reflex, omenească, fiindcă „omul cu *dao* este identic cu *dao*". Numai ca urmare a respectării căii, „cerul şi pămîntul se contopesc în armonie, vin fericirea şi bunăstarea, iar pămîntul se linişteşte, fără să i se poruncească". Dar nobilimea a încălcat regulile căii: „se îmbracă în ţesături luxoase, poartă săbii ascuţite, nu se mulţumeşte cu hrana (obişnuită) şi acumulează bogăţii inutile. Toate acestea se cheamă jaf şi lăudăroşenie. Ele sînt o încălcare a lui dao." (Lao-zi, *Dao de-jing*, XXIII, XXXII, LIII.)

În spiritualitatea românească tradiţională întîlnim aceeaşi legare a destinului şi speranţelor de viaţa lumii. „Codrul frate cu românul" nu este doar un laitmotiv poetic; versul concentrează o întreagă concepţie despre lume.

S-ar părea că este un mod de a evada, sau oricum unul de a spera utopic, pentru că, oricît ai invoca universul, el rămîne surd şi îndărătnic în indiferenţa lui faţă de om.

De bună seamă soarele răsare şi apune, anotimpurile se succed, apele curg, munţii străjuiesc în tăcere tumultul din jur, totul, pe scurt, se petrece după legi care ignoră fiinţa omului în ceea ce are ea specific. Ca natură participăm la lucruri şi lucrurile participă la alcătuirea şi la desfăşurarea vieţii noastre. Din acest punct de vedere, nici o indiferenţă ontologică. Dar faţă cu omul *ca societate*, universul în sine rămîne închis în identitatea lui. Nici un gest nu-l arată binevoitor sau potrivnic în mod deliberat şi nu pare deloc centrat în fiinţa noastră ca finalitate a lui. Dacă lucrurile sînt făcute să vorbească, adică sînt forţate să se supună formelor umane şi să le adopte, dacă sînt scoase din sinele lor, toate acestea ţin de puterile demiurgice ale omului. Acţionînd asupră-le, şi le face ale lui, le trece din ordinea naturii în ordinea sa.

De aici și convingerea repede formată a conaturalității omului și universului, cu urmarea ei firească, a autocontemplării indirecte, ca în oglinzi inverse. Și nu numai contemplația, ci și acțiunea și conștiința ei ieșeau, la rîndu-le, sporite dintr-o iluzie, dacă judecăm ideea conaturalității simplist, *terre-à-terre*.

„Iluzia" însă nu era chiar lipsită de o anume întemeiere, pentru a nu mai vorbi de caracterul ei benefic, încurajator. De îndată ce se ajunge la conștiința identității, concretă firește, dintre sine și lume, omul se ajută de aceasta din urmă ca de o unealtă a lui. De fapt, natura umanizată este un ansamblu de unelte prin care omul își sporește puterile și își lărgește sfera de cuprindere a ontologiei sale. Trecerea progresivă în ordinea umană a naturii determină o asemenea modelare a ei, încît participă efectiv la toate activitățile specific umane, intrînd în mecanismul și în structura acestora.

Invocarea ordinii lumii într-o asemenea „lectură", nu mai poate să însemne practică oarecum religioasă, ci forma concret-istorică a convingerii că natura, umanizată fiind, ascultă, vorbește, în fine se comportă ca omul. În plus, ea ar păstra nealterate legile dreptății și binelui. Încălcate, ele n-au fost anihilate sau corupte. Continuînd să existe, ele vor ieși din nou în față pentru a reașeza relațiile dintre oameni.

Astfel încît nu este vorba de o evaziune ori de o speranță utopică, ci de o modalitate specifică de înțelegere a naturii umane și raportului dintre aceasta și univers. Încrederea în ordinea benefică a lumii, cu rol determinant în orizontul uman, este, de fapt, încrederea în natura umană însăși, echivalată cu valorile pozitive. De aceea, nesocotirile, încălcările ei sînt vremelnice și fenomenale, nealterînd omul și umanitatea în natura lor generică.

Universul este făcut solidar cu binele și dreptatea pentru că este ordine inextricabilă care se transmite astfel și omului și care trece de fapt în constituția lui. Cultul astrelor sau al apelor, al pămîntului ori al aerului este, în cele din urmă, promovarea prezenței ordinii lor în ființa umană. Pe o cale ocolită, omul se caută pe sine și, printr-un naturalism doar ca mijloc, se cultivă umanis-

mul, prima formă istorică a umanismului, în a cărui narațiune întrezărim ideea de bază a omului ca măsură a tuturor lucrurilor. Pe aceeași cale, și în urmarea viziunii umaniste, se înfiripa și sporea gîndul unei noi lumi, cu așezări conforme cu firea. Cu firea omenească, autentic omenească, adică, în construcția căreia pînă și lucrurile au trecut, dar care, numai pasager, a fost stricată de oameni, de o categorie anume de oameni. Sau poate nu de ei, dacă în limbajul popular există „oameni" și „boieri".

C-da 3700 coala 10

Scanned with OKEN Scanner

CORESPONDENȚE FILOSOFICE

Preliminarii. „O metafizică originală de răspicate nuanțe bogumilice ar fi putut să ia ființă în gîndirea noastră cîndva, cîndva, într-un secol depărtat, cînd în Italia se puneau temeiurile Renașterii, sau cînd în imperiul roman al națiunii germane un Nicolae de Cusa afirma întîia oară în Europa că lumea este infinită cum este însuși Dumnezeu. Dar pentru noi, din foarte multe pricini, în acel secol depărtat nu bătea încă ceasul gîndirii, care să fi luat în răspăr gîndirea conformistă impusă de biserică. Din mai multe pricini acest ceas nu avea să bată nici mai tîrziu." (Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 211.)

Că „visurile cosmogonice" dualiste — spre a zice ca Blaga — n-au luat forma individualizată a sistemului filosofic este adevărat și pentru secolul în care Italia renăștea și se ivea Nicolaus Cusanus și pentru veacurile următoare. „O viziune a lumii, în duhul eresului popular" (*ibidem*, p. 217) nu s-a întrupat sau cel puțin nu în mod expres. N-a luat nici formă sistematică, nici nu s-a prelungit în așa fel încît să se poată spune că s-a pornit de la ea ca de la momentul originar.

Sceptic față de posibilitatea înfloririi „visurilor cosmogonice" „ca filosofie dualistă" („o atare întorsătură n-ar fi putut lua gîndirea poporului nostru, căci dogma bisericească, ortodoxă, bizantină, ar fi zădărnicit o asemenea evoluție"), Blaga era încrezător în putința dezvoltării unui panteism, dacă ar fi existat condiții de rodnicie. Cînd în Europa „suna ceasul mare al panteismului", ivi-

rea unui „panteism creştin ar fi fost ceva negrăit de firesc în împrejurările de pe la 1650“, numai să fi existat „un călugăr cuprins de elan metafizic“ şi „dispus de-o suficientă libertate interioară spre a articula un sistem de gîndire, o viziune a lumii, în duhul eresului popular“! (*Ibidem*, p. 208, 217.)

Pe lîngă cele două posibile deschideri mai era una, şi nu cea din urmă. Este vorba de valorizarea filosofică realistă a duhului popular, căci realismul este dimensiunea din adîncime, aceea care în manifestările ei trece şi în dualism şi în panteism. În timp ce realismul este ireductibil, viziunea dualistă şi cea panteistă sînt modalităţi de întrupare ale lui, momente în căutarea desăvîrşirii de sine.

Dar să nu fi rodit „eresul“ popular decît în limitele orizontului său? Să fi rămas doar „eres“, fără ecouri în universul filosofiei, cînd un univers filosofic românesc începea să se nască?

Nu mai este nevoie, astăzi, de demonstraţii şi exemplificări în vederea argumentării şi probării asumării culte a literaturii şi în genere a artei populare. De la Dosoftei şi pînă la Brâncuşi artele româneşti tot fac demonstraţia.

Care este însă raportul dintre legendele cosmogonice, care alcătuiesc un capitol al protofilosofiei româneşti, şi filosofia care începe cu Dimitrie Cantemir, nu numai pentru că acesta are formaţie de filosof şi scrie de la început un fel de tratat de metafizică, este vorba de acea *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago*? Începe cu el în primul rînd pentru că prinţul iubitor de înţelepciune are conştiinţa necesităţii unui limbaj filosofic, în vederea filosofării „pre limba românească“. Discursurile din *Istoria ieroglifică* şi, mai înaintea lor, *Scara a numerelor şi cuvintelor streine tîlcuitoare* care deschide cartea, veritabil dicţionar filosofic, au o importanţă hotărîtoare pentru gîndirea românească.

Ca filosof, Cantemir este de formaţie clasică. El face operă de ctitorie, recuperînd atîtea secole în care nu s-a făcut la noi filosofie de şcoală şi punînd piatra de temelie pentru construcţia pe care o şi începe. Acestea nu se puteau face decît printr-o valorizare concretă, adică prin-

tr-o filtrare a gîndirii greceşti vechi şi a celei medievale : bizantină şi occidental-latină, de către o conştiinţă românească renascentist-premodernă.

De cultura populară, aşa cum aflăm din *Descrierea Moldovei,* Cantemir avea cunoştinţă. Pe lîngă faptul de a fi fost primul filosof, prinţul este şi cel dintîi folclorist, şi, riscînd o anume exagerare, este şi un antropolog de ramură social-culturală care urmărea prin monografierea unei ţări reconstrucţia unui tip de umanitate, folosindu-se de stilul creaţiei materiale şi spirituale, de obiceiuri, de credinţe.

Şi, cu toate acestea, pentru opera sa filosofică Dimitrie Cantemir nu valorifică fondul tradiţional de înţelepciune populară, care îi putea da cel puţin sentimentul continuităţii.

Nu ajungem la nici o încheiere prezumînd de ce nu va fi înstructurat-o : din necunoaştere sau pentru a nu fi considerat-o îndeajuns.

Chiar de va fi cunoscut-o prea bine, în momentul ctitoririi filosofiei de şcoală, Cantemir nu *trebuia* să pornească de la tradiţia acesteia. El *trebuia* să pornească de la achiziţiile gîndirii europene şi să ne plaseze în contemporaneitate. Trebuind să aleagă între autohtonizare şi europenizare, a ales-o pe aceasta din urmă şi, în epocă, de o asemenea deschidere era nevoie.

Nu aducea o formă căreia îi lipsea fondul, pentru că o cultură exista şi aceasta alcătuia cîmpul de apercepţie. Aveam o rostire care lesne s-a lăsat modelată filosofic, avînd parcă disponibilităţi latente în aşteptarea cuiva care să le mişte spre viaţă. Pe acest sol, gîndul şi făptuirea lui Cantemir s-au prins şi au rodit în înălţarea unei filosofii în pas cu vremea, conştiinţă a epocii. Cu iluminismul, cu democratismul revoluţionar într-un secol şi jumătate după marele întemeietor, filosofia românească însoţeşte istoria şi ajută la facerea ei. Ea îşi descoperă repede misiunea de a fi nu numai bufniţa Minervei care îşi ia zborul seara — spre a zice ca Hegel — dar şi ochi scrutător şi intervenţie. Ce a fost iluminismul, bunăoară ?

Intrată în contemporaneitate din momentul apariţiei şi legîndu-şi ca oriunde destinul de acela al omului ca

ființă concretă, filosofia românească înaintează cu istoria și se supune ei prin tot ceea ce avea autentic sau măcar aspira la autenticitate.

Deschisă în primul rînd către realitatea socială românească, dar și receptivă la înnoirile societății și filosofiei lumii, pe căi neștiute, în clipe de taină, se întorcea la înțelepciunea populară, pe ale cărei învățăminte le absorbea, cum se spune despre curcubeu că ar face cu apa izvoarelor.

Eminescu și Blaga, îndeosebi, o valorifică din plin, retransfigurînd-o și integrînd-o în viziunea proprie. Semn că nu era incongruentă cu filosofia de școală, sistematică, tot așa cum fondul tradițional grec și-a găsit locul natural în primele reconstrucții filosofice ale ionienilor: milesienii Thales, Anaximandos și Anaximenes și efesianul Heraclit.

Fixînd, spre a zice ca Blaga, matricea stilistică, înțelepciunea populară a răzbătut personant pînă sus. Nu printr-o simplă mișcare de translație, nu fără nenumărate medieri, ci transfigurată, ea a putut să treacă în marile înălțări filosofice, mari prin purtarea mai departe către adevăr a îndemnului originar.

N-o vom găsi în acestea ca într-o oglindă. Nici ca parte constitutivă în sistematica filosofiilor de școală; ce legătură să aibă cosmogoniile populare, bunăoară, cu reconstrucția cantemiriană sau cu cea a lui Vasile Conta?

Legături directe, nu, dar legături tainice și poate mai esențiale, da, la fel cu acelea pe care filosofia grecilor le-a păstrat cu mitologia.

Filosofia lor, cu Heraclit, cu Parmenides, cu Platon, cu Aristotel, se desfășoară în alt orizont decît cel tradițional, al miturilor. Dar acest orizont dintîi nu rămîne în afara noii istorii. Miturile sporesc în filosofie și filosofia, la rîndul ei, prin absorbția lor în sine își sporește materia sa. Ele, chiar dacă nu trec ca atare în filosofeme, se transferă ca valori culturale, și prin acestea se constituie în strat pentru noi forme de cultură.

Cosmogoniile populare românești, deși nu trec în filosofia sistematică așa cum în interiorul acesteia un moment se integrează în cel următor, se transmit ei cu

duhul şi ca duhul unei spiritualităţi. Corespondenţele, de aceea, sînt poate mai mult : feţe ale aceleiaşi fiinţe.

Dimitrie Cantemir construieşte două modele cosmogonice între care există nu numai continuitate, ci şi discontinuitate. Primul, în ordine cronologică, este expus în *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago (Imaginea de nedescris a ştiinţei sacrosancte)* care, tradusă în româneşte abia în 1928 avea să se facă mai cunoscută sub titlul de împrumut *(Metafizica)* dat de Nicodim Locusteanu, tălmăcitorul, în complicitate, aş zice, cu Em. C. Grigoraş care numai de „păcatul" acribiei filosofice nu suferea.

Că este şi o metafizică nu încape îndoială, dar titlul nu-i convine, *Imaginea...* fiind şi mai mult dar şi mai puţin decît o metafizică. Ea este şi o fizică şi o gnoseologie şi o antropologie şi o morală, deci depăşeşte domeniul de cuprindere al metafizicii, în înţelesul ei tradiţional, încă aristotelic ; însă în prea mică măsură este o cercetare a principiilor sau a primelor cauze aşa cum ne-am obişnuit s-o admitem, tot de la Stagirit încoace. Exerciţiu parcă, *Imaginea...* are avantajele şi dezavantajele speţei. Aici, mai mult ca în oricare punere în operă filosofică, Dimitrie Cantemir fabulează cam nestingherit şi construieşte cu artă barocă, ceea ce îi salvează travaliul de concepţia prea puţin nobilă a compoziţiei eclectice. Exerciţiul însă, pe alocuri, rămîne neluminat, elanurile juvenile întrecînd procedarea cu metodă şi atent supravegheată. Exersează cu îndemînare şi doct, dar adoptă puncte de vedere care mai degrabă se cuveneau respinse şi se încurcă în războaie cam inutile cu altele. Deşi construieşte cu pricepere, nu poate uni elemente fără afinitate, încît metafizica spiritualist creştină trasă din *Geneza* biblică şi fizica lui J. B. van Helmont rămîn exterioare.

În tinereţe îl va fi iubit mult pe paradoxalul J. B. van Helmont, filosof modern în spiritul lui Francis Bacon, cercetător aplicat al lumii dar şi împătimat de ocultism şi demonologie, citindu-l cu asiduitate şi urmîndu-l cu devotament, scriindu-i chiar o *Laudă către izvoditoriu şi către virtutia învăţăturii lui.*

Mai tîrziu, dragostea se va stinge, discursurile filosofice din *Istoria ieroglifică*, bunăoară, nemaiamintind despre slăbiciunea de odinioară.

Deocamdată însă, vechi și modern, Cantemir trage în aceeași retortă esențe care se resping.

La început, bănuia Cantemir, au fost „întunecimi foarte dese și foarte obscure", fără „înălțimi, profunzime sau lățime". Lor le-ar fi urmat „un abis de apă elementală", „o apă curată și fără gust, dar lipsită de o formă specială, ca și cum era un corp fără corp".

Ar fi fost „abisală", „fiind lipsită de cele trei dimensiuni" și „elementală, pentru că, fiind prima din toate corpurile, e răspîndită peste tot, lipsită de cantitate, calitate și de situație locală". În „scrierile sfinte e numită apă", „iar în ale noastre gaz de apă". Nediferențiat (ă) în sine, prin acțiunea aerului care unește separînd și separă unind, trece mai întîi „în formă de apă compactă". În acest timp, aerul, interpunîndu-se „între apele despărțite", pe lîngă funcția separatoare, afirmată deja, își mai revelă și pe aceea de susținere. El se determină ca *blas* care, „divizînd apele, parte mai sus de sine, parte mai jos, a devenit nu atît separator cît susținător". Termenul *(blas)* este luat de la van Helmont care (derivîndu-l din germ. *blasen* — a sufla) îl așeza ca al treilea principiu după *arhei* și *fermenți*.

Cantemir îl preia, recunoscîndu-l ca element activ dar apasă pe semnificația sa secundă căci „Eterna înțelepciune le-a preparat pe ele două (apa și *blas*-ul, n.n.), ca să fie cauzele secundare sau organele primare ale celorlalte creaturi ce aveau să fie create mai pe urmă" *(Imaginea de nedescris a științei sacrosancte*, II, 3).

Aflăm, de-acuma, că întunericul, gazul-apă, aerul și spațiul în care toate ar sta, ar fi *apărut* la început și nu ar fi *fost* la început cum numai filosofii „amatori de fabule" presupun. Nici întunericul, nici apa începuturilor n-ar fi fost dintîi și ca realități indeterminate. Prin „întuneric nu înțelegem bezna păgînă, nici lipsa de lumină, ci splendoarea de nedescris și inaccesibilă a veșnicei existențe divine, pe care știința sacră ne învață că l-a pus Dumnezeu în jurul său, ca ceva pozitiv, iar nu privativ".

Asemenea și gazul-apă, deloc „o himeră decorată cu numele de dorință indiferentă", este „o ființă creată, un corp foarte simplu și cel dintîi dintre toate". În fine, aerul nu este altceva decît „separatorul apelor, statornic", care „nu se amestecă și care întotdeauna e asemenea cu sine" (*Ibidem*, II, 5).

Tuturor le-ar premerge „veșnicul Dumnezeu" care, creînd din nimic lumina — *lux* și nu *lumen*, făcută „mai pe urmă" — prin aceasta, dă „afară întunericul abisal". *Lux*, cam ca *solis tabernaculum* (cortul soarelui) al lui Van Helmont „vibra raze egale peste neterminatul glob abisal" (*Ibidem*, II, 6).

Lux, „prima dintre toate creaturile vizibile", apare în cea dintîi zi a creației (*ibidem*, II, 7). În cea de a doua, aerul separă „apele de ape" și interpunîndu-se lor „ca o sferă" face să apară firmamentul. Apele de sub bolta sa vor fi mările, iar cele de deasupra sînt retrase „din tovărășia celor inferioare" și lăsate să se sprijine pe aerul cel mai simplu „care de aceea este firmamentul" (*ibidem*, II, 8). În ziua următoare, apele subcerești se strîng și în punctul de maximă concentrare trec în pămînt. Concomitent apare golul (vidul), numai „aparent" (probabil relativ) și *archaeus* „artizanul spețelor, sprijinul și propagatorul semințelor care este ascuns în nucleul intim, așezat în centrul seminței și introdus de afară și împresurat în animale ca o materie spumoasă, iar în vegetale doarme încrustat într-un nucleu mai gros și mai des" (*ibidem*, II, 11).

Cu sens de principiu *(arhé)* în vechea filosofie greacă, la van Helmont, care urma o tradiție încă medievală, *archaeus* nu mai are același sens metafizic. *Archaeus* începe să fie principiu al fiecărei spețe, existent în fiecare individual, fiind principiu numai într-un plan secund de existență, fizic, adică.

Asemenea și la Cantemir, *archaeus*, pentru că este produs de divinitate și este prevăzut cu un sens anume, dă individualitate și viață specifică lucrurilor lumii. Căci este un „sprijin" pentru toate cele ce viețuiesc pe pămînt și pentru pămîntul însuși („el transformă umoarea pură, simplă — adică apa lichidă, fluidă, elementală, creatoare întotdeauna prin ajutorul forței — în substanțe

solide, concrete și în special vegetale, adică în specii, figuri și forme de ierburi, de lemne, precum și de metale" — *ibidem*).

Tema, la urma urmelor încă animistă, apoi, mai restrîns, hylozoistă, în evul mediu și în renaștere, prin alchimie și biologie, întreține practicile oculte, pe care și van Helmont le promovase la vremea lui.

Dar dincolo de degradarea sa tîrzie din antichitate chiar, motivul este mai degrabă profitabil prin semnificația dinamistă pe care o poartă. Aceasta, dealtfel, și primează, atît la Van Helmont cît și la Cantemir.

Archeii, rațiunea fiecărui lucru și fiecărei ființe, le-ar da acestora viață proprie și autonomie, fie și relativă, căci stau în substanța lor pe care o organizează și o mișcă.

Dacă la scara întregului univers predomină un determinism transcendent, individul, specia sau genul au în *archaeus* cauza imanentă și, prin aceasta, motorul și sensul devenirii lor. Proiectul, ca atare artificial și fără șanse de adevăr, este vitalizat, atît la învățatul flamand cît și la înțeleptul nostru de „același aspect impus de mentalitatea timpurilor moderne, caracterizat prin ideea de evoluție a elementelor și lucrurilor, dar și prin acea prezervare prin transmisiune, de continuitate a existenței în virtutea unui lanț considerat încă simpatetic" (Dan Bădărău, *Dimitrie Cantemir și van Helmont*, în *Cercetări filosofice*, nr. 1, 1961, p. 157).

Deși din punct de vedere metafizic archeii sînt puși, prin creație, în dependență de Dumnezeu, din perspectiva fizicii, în universul lor de aplicație, capătă o anume independență și odată cu ei și lumea lucrurilor. Prezența lor asigură o raționalitate imanentă, justificată atît cu mijloacele unei explicații panteiste cît și cu cele ale deismului. Cu cele ale panteismului în măsura în care archeii pun ceva din divinitate în lucruri, iar cu cele ale deismului întrucît, datorită imanenței lor, lumea trăiește într-un regim de cvasiautonomie față de divinitate. Cantemir, într-o manieră oarecum deistă, chiar observă că „apoi cele produse în mod creativ participînd la acea putere archeală, încep să parcurgă învîrtirea conform cu perioada determinată a duratei proprii. Așadar toate ge-

nurile și speciile de vegetație ocupă suprafața pămîntului, facultatea de propagare fiind continuă și neobosită“ *(ibidem)*. Dar maniera este numai vag panteistă, pentru că lui Dumnezeu i se conservă transcendența, și deistă, la fel, de vreme ce intervenția providențialistă nu este de tot exclusă. Cantemir este prea supus teismului pentru a se mișca liber în orizont panteist ori deist, dar, în același timp, nu face nici simplă glosă la textul *Genezei*. Prin Van Helmont își ia libertăți de tip renascentist față de modelul biblic al lumii, dar nu renunță la el, cum, în principiu, nici învățatul flamand n-o făcuse. Păstrează în continuare motivul creației în șase zile și, în genere, urmează scenariul biblic. Însă, cam ca legendele cosmogonice, dă apei și aerului o demnitate incontestabil mai mare decît cea recunoscută de *Geneza*. Dumnezeul cantemirian din *Imaginea...* creează și prin cuvînt dar și dînd altă formă apei și aerului. De pildă, în ziua a patra atunci cînd Dumnezeul *Genezei* (1, 14) „a zis «Să fie niște luminători...»“ etc., în *Imaginea...* „corpurile supralunare, chiar și firmamentul au fost create din unicul element al aerului“.

Depărtîndu-se de litera (dacă nu și de spiritul) *Genezei*, Cantemir se îndreaptă deschis polemic și împotriva cosmologiei aristotelice. „În această privință (a elementelor lumii, n.n.), scrie el, a greșit știința sensitivă care, cînd a decretat că cele de sub lună sînt compuse din patru elemente, temîndu-se de superioritatea corpurilor cerești, le-a compus dintr-un al cincilea element necunoscut, indefinibil... I-a dat numele nou de eter, adică un aer mai simplu decît chiar aerul.“ Ar fi însă „mai potrivit cu adevărul că cele de sub lună au fost produse de unicul element al apei, iar corpurile cerești vizibile au fost produse de unicul element al aerului“ (*ibidem*, II, 12). Are mai puțină valoare opoziția făcută lui Aristotel, cît, prin ea, împotrivirea față de dogmatizarea medievală a împărțirii lumii în două nivele de existență, unul superior (ceresc), altul inferior (pămîntesc) și față de consecințele care decurgeau din aceasta. Cantemir, așa-zicînd, înnobilează lumea sublunară dîndu-i demnitate egală celei celeste, dacă elementul din care a fost făcută nu este pus în condiție de existență infe-

rioară elementului din care s-au tras astrele și firmamentul. După ce va fi făcut cerul și pămîntul cum le va fi făcut, în a cincea zi Dumnezeu trezește la viață archeii acvatici, adică fermenții care fuseseră încredințați pămîntului „cu patru zile înainte" și „forța fermentată din archeii predestinați ei produce genurile de reptile, precum și speciile din apă, iar din aer pe cele zburătoare"; în a șasea zi, în același fel, generează metalele și animalele, de sub pămînt și de la suprafața lui și, în fine, pe primii oameni. Viețuitoarele, toate — de la insecte la om — născute prin acțiunea fermentului și modelate „de archeul specific" —, fiind prin naștere trecere la o formă superioară de existență, „ele merg către perfecțiune" în continuare. Lor, altfel spus, le-ar fi imprimată mișcarea de devenire prin natură și geneză și, în consecință, o dezvoltă. Căci archeii, deși nu pot fi cauza, „pot desăvîrși formele" (*ibidem*, II, 15, 17). Adevărat că mișcarea le este imprimată teleologic (după ce totul a fost creat, zice Cantemir, toate cele ce există „au fost bine și profund prestabilite" — *ibidem*, III, 1), ceea ce dimensionează, pînă la anulare aproape, dialectica internă, archeii, și prin ei formele de existență, supunîndu-se unei necesități implacabile în parcurgerea unui drum de la început trasat.

Nici mai mult, nici mai puțin decît finalism providențialist, s-ar putea spune și nu fără dreptate. Dar totodată în finalismul cantemirian se poate descifra și altă semnificație, îndeobște renascentistă. Este vorba de raționalitatea imanentă lumii pe care un finalism riguros totuși o poartă.

Cantemir era prea devotat *Scripturii* pentru a o părăsi, dar în același timp era un cărturar care avea cunoștință temeinică de filosofia veche greacă și prin van Helmont pătrunsese și în orizontul cultural al renașterii apusene... De aceea își ia anume libertăți față de textul biblic, libertăți nu neapărat de filosof incredul sau sceptic, ci de filosof mai atent la viața filosofiei decît la cea a teologiei, preocupat să reconstruiască un model mai inteligibil al lumii și nu să aducă probe și argumente în plus spre îndreptățirea viziunii tradiționale iudeo-creștine. Astfel încît el reface și refuncționalizează finalis-

mul prin deplasarea accentului de pe Dumnezeu, pe sistemul, riguros ca o logică, al lumii. În acest caz, finalitatea înseamnă mişcarea unei forme de existenţă către alta în care îşi află, aristotelician vorbind, locul său natural. Dealtfel, mai tîrziu, în *Istoria ieroglifică*, se va îndoi de universalitatea „pricinei săvîrşitului" („această pricină ithicăi mai mult decît fizicăi slujeşte" — II, f. 72 v.), ceea ce nu este fără legătură cu punctul de vedere din *Imaginea*...

Al doilea model cosmologic şi cosmogonic, din *Istoria ieroglifică*, deşi în urmarea celui de dinainte, aduce şi alte modificări, unele mai radicale. Mai întîi, renunţă la viziunea van helmontiană, depăşind-o. Cantemir cel din *Istorie*... faţă cu cel din *Imagine*... pare un filosof modern faţă cu unul renascenţist. Este mai puţin imaginativ, însă mai riguros, cam în spiritul epocii, *more geometrico*. Pierde un univers multicolor, dar cîştigă altul, cu structurile şi mecanismul dezvăluite. Cantemir recuperează timpul în care nu s-a putut face filosofie şi ne aduce în vremea lui Descartes, Spinoza, Newton.

Nu renunţă la „ziditoriu" însă „zidirea" nu se mai întîmplă ca în *Imaginea*..., nu, cel puţin, ca în povestea pe care ea o ţese după modelul biblic cu ajutorul lui Van Helmont. Dumnezeu nu mai face lumea în şase zile, ci pur şi simplu o zideşte, ca un meşteşugar, şi „zidirea săvîrşind", „de lucru să odihneşte şi, ca un deplin în putere stăpîn, o dată numai poruncind, din veci şi pînă în veci zidirea ca o slujnică după poruncă nepărăsit aleargă" (X, f. 284 v).

Deism ? „Acest element deist, pe care îl întîlnim numai în acest loc la Cantemir, nu se aseamănă de fapt cu deismul cutărui gînditor din Occident, ci se pare că merge pe linia generală apărută prin secolul al XVI-lea, cînd nu se trăseseră încă ultimele concluzii care vor duce la unele teze mai apropiate de materialism. De aceea, legile interne după care Cantemir consideră că se conduc lucrurile, sînt, de fapt, o poruncă iniţială a divinităţii" (P. P. Panaitescu, I. Verdeş, *Introducere* la *Istoria ieroglifică*, Bucureşti, E.P.L., 1965, vol. I, p. XLV).

Prudenţa, ca şi noaptea, este, în genere, un sfetnic bun.

Deismul lui Cantemir (dacă se poate vorbi, totuși, de un deism) nu este identic cu cel cartezian, dar și între acesta și cel galilean, între cel galilean și cel newtonian, între toate la un loc și deismul lui Toland (despre care Swift spunea că dacă i s-ar lua ura față de creștinism, n-ar mai rămîne ca filosof) sînt mari deosebiri.

Descartes nu împinge deismul pînă în pragul ateismului, nefăcînd din el „un mijloc comod și lesnicios de a se descotorosi de religie" (K. Marx, F. Engels, *Sfînta familie*, în *Opere*, 2, București, E.S.P.L.P., 1958, p. 144—145). Dar este un deist în sensul mai cuprinzător pe care îl deslușesc Paul Foulquié și Raymond Saint Jean : „Doctrină care, respingînd revelația, admite, întemeindu-se numai pe datele facultăților naturale, existența unei ființe supreme a cărei natură rămîne indeterminată" *(Dictionnaire de la langue philosophique,* Paris, P.U.F., 1962, art. *Déisme).*

Dacă în sens larg acesta este deismul, și Cantemir este un deist. Că modelul lumii din *Istorie...* nu este perfect identic celui cartezian sau newtonian are mai puțină importanță, cu atît mai mult cu cît în oarecare măsură *Geneza* însăși inspiră, așa-zicînd, punerea în retragere a lui Dumnezeu. Nu se spune acolo (2,2) că „în ziua a șaptea Dumnezeu și-a sfîrșit lucrarea, pe care o făcuse ; și în ziua a șaptea s-a odihnit de toată lucrarea lui pe care o făcuse" ?

Cantemir însă nu numai că procedează în cosmologie, principial, deist : Dumnezeu, ca meșteșugarul, lasă opera „după poruncă neapărat" să alerge, dar în *Istorie...* nu mai ține seamă de confuza „știință sacro-sanctă", ci de cunoașterea care „din înaintea mărgătoarea simțire purcede", spre a se așeza în „forma înțelegirii" (VI, f. 210 v, f. 208). Se întemeiază, așadar, pe datele facultăților naturale, ca Descartes, ca Newton, ca Toland, pe scurt ca gînditorii moderni.

Poate numai exercițiu, *Imaginea...* lasă repede și total locul unei viziuni noi, în spiritul epocii. Teosofia lui van Helmont, ne dăm seama, are numai un rol catalitic, fiindcă în afară de grăbirea trecerii la noua imagine a lumii, alt rol în perspectiva devenirii concepției cantemiriene nu pare să fi avut. Învățătura vanhelmontiană des-

Scanned with OKEN Scanner

pre elemente, arhei, fermenți pregătește atomismul, apoi se retrage.

Un atomism, firește speculativ, cum era posibil în epocă, dar, prin aceasta, nu abstract, anistoric, fiind pe măsura rigorilor și exigențelor filosofice și științifice analitice, matematizante. Căci atomul, unitate care se repetă, ușor, prin aceasta, de prins într-o ecuație, transmitea corpului însuși disponibilitățile sale matematizante.

Mișcarea lui fiind circulară, lumea în toate ipostazele ei devenea o nesfîrșită geometrie a cercurilor. Chiar și „monarhiile trec printr-un cerc de dezvoltare naturală și imuabilă, așa că în ele se păstrează de asemenea ordinea necesară cu privire la înlocuirea trecutului, prezentului și viitorului, deoarece Dumnezeu și natura nu fac nimic sau nu cunosc nimic în zadar, adică dezordonat" (D. Cantemir, *Descrierea fizică a monarhiilor*, în *Studii*, 1, 1951).

Atomismul, mai cu seamă prin motivul circularității, impunea în noi modalități necesitatea, și Cantemir, care mai exersase în demonstrarea ei, nu ratează prilejul.

O făcuse mai înainte ca filosof al renașterii, o face acum ca filosof modern. Și ceea ce adaugă noblețe unui act de cunoaștere : își afirmă modernitatea în prima mare scriere filosofică „pre limba românească", *Istoria ieroglifică*.

Ion Eliade Rădulescu este încă marele filosof nerecunoscut dacă nu necunoscut, sau oricum nu îndeajuns.

Ce-i drept de impopularitatea ca filosof, cel puțin, e vinovat în mare parte el însuși, *Historia critică universale* fiind scrisă într-un limbaj aproape imposibil prin italienizare. Și ea este una din marile cărți de filosofie ale veacului trecut. Limbajul ei i-a și barat pătrunderea în conștiința publică, astfel încît, astăzi o citim cu regretul de a nu fi putut să devină o carte de răsunet ceea ce, prin fondul ei, merita cu prisosință. *Historia...* concentrează meditația de o viață întreagă a unui metafizician deloc veleitar sau diletant. *Summa* unui avînt, ea strînge în sine liniile care străbat *Mihaida, Anatolida sau Omul și forțele, Equilibru între antithesi, Isachar sau laboratoriul, Biblicele* ș.a.

Scanned with OKEN Scanner

Bizară pe alocuri, filosofia eliadescă, deopotrivă operă de imaginație poetică și meditație de metafizician, și-a convertit, cu timpul, ciudățeniile în savoare. Astfel, cosmologia, de la *Mihaida* și *Anatolida* și pînă la *Historie...*, deși un roman al lumii dintre cele mai fantaste, o reconstrucție a ei de un barochism care atinge uneori absurdul prin incoerență, este animată de elanurile unui căutător de adevăr. Păstrînd distanța, cosmologia eliadescă din *Historie...*, cu deosebire, are ceva din poezia dar și țesătura savantă a celei platoniciene din *Timaios*. Ca și aici nu avem de-a face numai cu o poveste frumoasă, ci mai cu seamă cu o explicație a genezei, structurării și evoluției universului, întrucîtva *more geometrico*, Eliade vroind să dea o rigoare aproape matematică proiectului său cosmologic. Dar analogia se oprește aici, dualismul eliadesc punînd alte accente decît cele pe care le poartă platonismul din dialogul în cauză.

Lumea în totalitatea ei ar fi un sistem de dualități, gîndea Eliade ; dualități „sympathice" : timp-spațiu, spirit-materie, activ-pasiv, libertate-fatalitate și dualități „antypathice" : viață-moarte, mișcare-inerție, lumină-întuneric, cald-frig.

Dintre toate, dualitatea spirit-materie ar fi cea fundamentală pentru că acestea „au existat, există și vor exista" dintotdeauna în timp și spațiu. „Materia este locuitorul Spațiului și Spiritul este locuitorul Timpului."

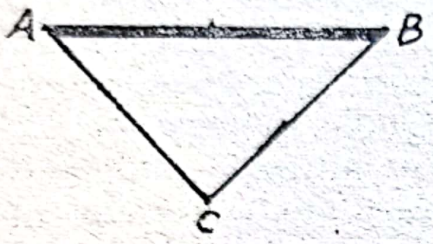
Eterne și nemărginite cele două substanțe sînt însă, ca semn, opuse. „Materia este passivă", de aceea „În eternu de n-ar veni mișcătorii, în eternu materia ar sta nemișcată".

Spiritul, în schimb, „este ființa que se mișcă que are mișcarea în sine, que lucredă. Spiritul este activu" și prin activitate „atotpotent sau omnipotent" (*Historia critică universale*, Bucuresci, Typographia Statului, 1892, vol. I, p. 8, 13, 14).

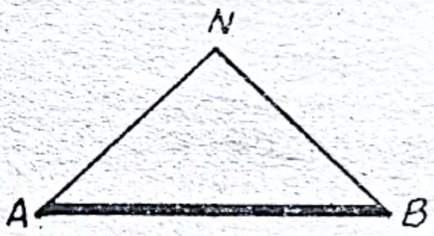
Dualitățile ar fi fost descoperite încă de antici, lor lipsindu-le însă percepția distincției dintre cele „sympathice" și cele „antipathice" și în urmare ideea trinității. Ei erau fie „unitari", fie „dualiști" — după cum recunoșteau un principiu sau două. „Noi suntem trinitari din amorul adevérului exactù" și iată cum : activ și pa-

siv, spirit și materie deși se resping se unesc în, respectiv, „effectu" și „universu". Într-o „trinitate" se încheie numai dualitățile „sympathice", celelalte doar respingîndu-se, deci negenerînd ceva. (*Ibidem*, p. 38.)

Dacă spiritul și materia intră în alcătuirea a tot ceea ce există, dualitatea lor este determinată în ordinea creației. Fie A — spiritul, B — materia și AB linia care le unește, fiind entități corelative. Din acțiunea lui A asupra lui B rezultă C, creația, ceea ce geometric se poate reprezenta printr-un triunghi :



Linia AB este baza unui triunghi cu vîrful în jos, creația „coborînd". Dar AB este, în același timp, și baza altuia cu vîrful în sus, dacă presupunem un punct N — necunoscutul, numit și „creatorul". (*Ibidem*, p. 49.) Unindu-le, rezultă un „quadrilater" alcătuit din două triunghiuri ABC și ANB, cu demnitate egală, deși ABC este sub linie. Inferioritatea este numai de poziție pentru că, spiritul deși activ și materia pasivă, au demnitate ontologică egală și în urmare planul de deasupra liniei AB, planul Spiritului, și planul de dedesubt, cel al materiei ar fi egale.



În triunghiul ANB, „obiectul a devenit idee" și spiritul ca principiu a luat cunoștință de sine prin întruparea în om. Triunghiul ACB, la rîndul său, este subiectul unor transformații articulate într-o serie progresivă, în concordanță cu cea a Spiritului, dacă este vorba de om, independentă — firește relativ, materia neputîndu-și fi *causa sui* — în cazul celorlalte forme de existență.

Pasivă fiind, materia ar recepta acțiunea spiritului care ar separa în interiorul ei caldul (calorigenul) și solidul (solidigenul). Penetrînd solidul, caldul, foc universal, îl iradiază și-l transformă într-o nebuloasă gazoasă, care, apoi, își închipuie Eliade, se lichefiază și prin răcire se solidifică. Pe această materie solidă încep să apară „infusorii" care „deveniră terremul și nutrimentul

zoophytelor", acestea pentru bureți și polipi, bureții și polipii pentru „erburi marine", animale inelate și amfibii care, la rîndul lor, ar fi format hrana vegetalelor „mlădioase" și a reptilelor. Acestea „preparară terremul și nutrimentul vegetalelor mai vîrtoase și animalelor mai osoase". Din aproape în aproape, se ajunge la om a cărui ființă „fu ca o culme". (*Ibidem*, p. 73.)

Omul ar încununa procesul evoluției universale nu numai pentru că este, fizic, ființa cea mai complexă, dar el este și lucru care a devenit idee. Născut într-un moment de maximă concentrare a lumii, prin aceasta omul devine rațiunea ei. Materie care se personalizează, deci rezultat al unui proces, ca nouă ipostază a ei, omul va fi el însuși supus evoluției universale, dar în planul spiritului. Asumîndu-și progresiv lumea, pe măsură ce-i desface tainele, sporește ontologic. Explicația nu este o simplă oglindire, pentru că ea dă un plus de existență omului, care este și proces natural dar și spiritual. Ideea intră în structura lui ca ființă individuală și socială și astfel, din generație în generație, omenirea înaintează.

De la primele reprezentări pînă la „arborul științei" parcurge un drum al luminării de sine și al îmbogățirii de sine pentru că prin adevăr înaintează „din perfect în mai perfect", scopul progresului fiind „doară Perfecția" cea de neatins. De aceea progresul este și nesfîrșit. La început, omul imaginează cosmogonii, „expresia adeverată a progresului que făcu mintea umană", dar nu adevărul însuși. Limbajul „natural, în lipsa termeniior sciințifici" al celor de demult, necunoașterea îndeajuns a lumii au dus la modele cosmogonice în care domină procedarea antropomorfică. De aici au ieșit și divinitățile. „Cu quat omenirea fu mai copilăroasă, cu atîta și zeul ei fu mai copilărosu, mai nepatient, mai neastîmpărat, mai capriciosu." Oamenii din vremea lui Moise, bunăoară, necunoscînd prea multe, „areta pe Dumnezeu cu mult mai mărginit" decît „pote a'l areta sciința în dilele noastre" (*Ibidem*, p. 25, 54, 75). Dumnezeul lui Moise avea „capu, mîni și picioare", se comporta ca un satrap și, spațial, nu-și întindea puterea dincolo de lumea cunoscută pe atunci, cînd limitele științei erau identificate

C-da 3700 coala 11

Scanned with OKEN Scanner

cu limitele universului. Cu timpul s-a renunțat însă la alegorii, dar nu și la Dumnezeu care este recunoscut ca fiind „quel que este". Așa înțelegîndu-l, „nimeni nu ne va putea taxa nici de materialiști, nici de spiritualiști exclusivi" (*Ibidem*, p. 17, 78).

Ion Eliade Rădulescu se înșela crezînd că scapă de alternativă, oricît ar fi promovat el „trinitarismul" și l-ar fi pus pe Dumnezeu în termeni abstracți. Dacă totuși este greu să-l clasifici, faptul ține numai de un anume eclectism, care duce la alăturarea a două principii și apoi la așezarea deasupră-le a lui N, necunoscutul, creatorul, Dumnezeu în cele din urmă, dar un Dumnezeu dezantropomorfizat, un fel de spirit absolut. El urmează tipul clasic al dualismului, dar spre deosebire de Descartes, de pildă, justifică altfel, mai modern, putința principiilor de a comunica și de a se pune în armonie. Anume, el recurge la evoluționism, concept cu valoare deopotrivă metodologică și explicativă în cosmologia sa. Prin aceasta, achiziție a științei secolului său, cu deosebire, Eliade își crea un ascendent față de dualismul tradițional primitiv-modern, și cu atît mai mult față de tipul protofilosofic al cosmogoniilor.

Dualismul cartezian, departe de conceptul evoluției, eșua în paralelismul ontologic și, la nivel uman, psihofizic. La rîndul lor, cosmogoniile populare, deși *cosmogonii*, nu sînt propriu-zis evoluționiste. Ele implică mișcarea, pentru că presupun un punct originar și, după el, etape succesive. Dar mișcarea în universul reconstrucțiilor populare, deși are sens ascendent, nu intră într-un sistem evolutiv. Ea presupune trecerea de la imperfect către perfect, însă traiectul este accidentat, catastrofist (potopul, bunăoară) și, totodată, este însoțit de o cădere care, în cele din urmă, duce la incendiul universal cu rost eshatologic. În acest fel s-ar atinge perfecțiunea în absolut, dar printr-o anulare a lumii și printr-un salt în alt plan de existență.

Ion Eliade Rădulescu, deși propune o schemă cam fantezistă, ea, formal, îndeplinește condițiile de punere sub semnul conceptului evoluției așa cum îl impusese mișcarea naturalistă în secolul al XIX-lea. Dar la limitele lui, Eliade mai adaugă propriile incomprehensiuni

și confuzii, încît schema nu întotdeauna slujește în mod optim explicația.

Mai întîi, Eliade aplică evoluționismul universului în totalitatea lui, ceea ce duce la limitarea finalistă a procesului. El deslușește niște „linii de convergență" care tind să se unească în ceea ce P. Teilhard de Chardin avea să numească axa sau săgeata universului, adică omul.

Or evoluționismul nu se aplică decît sistemelor, micro sau macro, finite. La scara universului infinit conceptul nu mai are valabilitate. În al doilea rînd, Eliade reduce evoluția la o serie în care momentele sînt ca treptele unei scări, cînd conceptul ei are sens numai în perspectivă populațională. În alte cuvinte, evoluția nu măsoară distanța dintre indivizi sau dintre momente izolate, ci dintre populații de plante sau animale, dintre grupuri mari de obiecte sau fenomene.

În fine, ceea ce determină procesul evolutiv, dualitatea, deși alcătuită din contrarii, nu îndeplinește condițiile de existență ale contradicției dialectice. Laturile ei constitutive sînt exterioare, fiind entități-forte în sine, cu regim ontologic aparte. Spiritul și materia, bunăoară, deși se presupun reciproc pentru că ceea ce este activ este nu numai în raport cu sine ci și cu ceea ce nu este el, cu ceea ce primește, și invers, nu depind ca laturile întregului care se dedublează în părți contradictorii.

Dualitatea eliadescă „sympathică" sau „antypathică" ilustrează perfect tipul de descriere și interpretare nedialectică a contradicției, frecvent în filosofia mecanicistă tradițională, de la Descartes încoace.

Cu toate acestea, dualitățile „sympathice" prin atracția reciprocă a laturilor contrarii relativizează în parte exterioritatea și astfel sînt generatoare. Activul și pasivul se unesc în „effectu", spiritul și materia în univers, forma și substanța produc corpul, sufletul și corpul, omul și „conservatia", perfectibilitatea, mirele și mireasa, familia ș.a.m.d.

Unindu-se în al treilea, cei doi termeni originari își depășesc identitatea abstractă, revelîndu-și reciproc nevoia unuia de celălalt. Totodată relativizarea se accentuează prin articularea fiecărui „triunghi" într-o serie e-

volutivă. Mirele și mireasa, de pildă, se unesc în familie, dar la rîndul lor rezultă dintr-un „effectu" produs anterior : părinții. De aceea „din triunghiu în triunghiu, adică din familie în familie, pășim la societate que este un triunghiu echivalent a summei tuturor triunghiurilor de familie". (*Ibidem*, p. 39—40.)

„Dualitatea sympathică" îndeplinește prin toate acestea rolul de putere motrice a procesului evolutiv, fiind un supleant cu virtuți incontestabile al contradicției de tip dialectic. Dar funcționează astfel numai odată ce este forțată să-și depășească identitatea de sine, abstractă, moartă. Ion Eliade Rădulescu imaginativul îl învinge pe metafizicianul cu vădită tendință către dogmatism.

Animată de dualități, lumea trăiește polimorf și dinamic. Ea este o geneză neîntreruptă și, invers decît în celebra propoziție blagiană de încheiere a *Diferențialelor divine*, este o poveste infinit perfectibilă.

Influențat sau nu de Hegel, Eliade recunoaște lumii o dialectică subtilă care i se identifică, fiind totalitatea structurilor ei întemeietoare. Dualitatea nu este determinație ulterioară, dacă principiile înseși spiritul și materia se presupun și în continuare sînt presupuse deopotrivă de orice formă de existență. De aici neliniștea care urcă din adîncuri, tensiunea care ține universul într-o continuă stare de concentrare.

Ce-i drept, imaginea este umbrită mereu de imperfecțiuni, alături de punerea în raport de exterioritate — ceea ce exclude posibilitatea trecerii unui contrariu în altul — mai stînd și limitarea prin evoluționism a universului.

Poate să pară paradoxal că tocmai prin evoluționism, care înseamnă deschidere, infinitatea este compromisă. Faptul este perfect posibil însă în cazul unui evoluționism unilinear, cum este cel eliadesc, pentru că întregul, pus să se desfășoare pe un singur plan evolutiv este limitat și prin început și prin încheiere, chiar dacă această perfecțiune este de neatins, ca atare. Dar ea, fie și ca ipoteză, impune convergența care simplifică procesul, reducîndu-l la o schematică, în care domină principiul succesiunii ascendente simple.

Scanned with OKEN Scanner

Ion Eliade limitează procesul evolutiv și prin el universul din două motive, unul interior — dificultățile teoriei evoluționiste din epocă și, firește, ale receptării ei de către metafizicianul nostru — altul exterior — admiterea unui principiu care transcende dualitatea elementară : spirit-materie. Este vorba de „eternul preapotente" care, tocmai pentru că este el însuși o dualitate, pune limite evoluției universale. Dumnezeu, deși o unitate a contrariilor : „Sînt Alfa și Omega, principiul și finitul", prin aceasta, întunecă orizontul dialectic eliadesc, fiindcă determinațiile sale sînt limitele absolute ale universului. Intervalul dintre ele este intervalul și timpul lumii.

Dacă în *Historia...* Dumnezeu este o putere mai degrabă impersonală, de fapt un nume dat principiului unic, superior ontologic spiritului și materiei care fiind corelative, nu-și sînt, fiecare în parte, suficiente lor însele, în *Mihaida* ori în *Anatolida* se comportă încă intens antropomorf. Scrise mai înaintea *Historiei...* și în formă poetică, poate că vîrsta, dar mai ales faptul de a fi opere de imaginație l-au făcut pe Eliade să antropomorfizeze principiul, procedeu repudiat apoi. În cele două epopei, „eternul prea potente" se comportă cam ca Iahve al *Genezei* biblice, deci ca autor și protagonist al imensei drame a lumii, cu chip și obiceiuri omenești, se înțelege, hiperbolizate.

Dumnezeu, în *Mihaida* „cuvîntează", „Se uită și s-atinge l-atîtea varii chinuri", a „întregit atomul", i-a impus „simpatia cu altul a se strînge", a întregit totul și legile-i „divine" „îl leagă și îl ține", a predestinat „organe", a înăscut instinctul, a întronat „rația" etc. (*Mihaida,* v.v. 173, 150, 175 și urm., în I. Eliade Rădulescu, *Opere,* I, București, E.P.L., 1965.)

În *Anatolida* poruncește să se facă lumină și lumină se face, cu o „mistică ardoare" pătrunde abisul și „ai haosului germini" se trezesc, „materia inertă și vagă și informă / Se pune în mișcare", „echilibrul și ordinea" se instalează, tenebrele se dau de o parte și „iau numele de noapte", iar „părțile luminei, din zeu, se numesc ziuă". Puterile „primordiale, principe", ascultînd chemarea „la nuntă...", se adună din haos, pămîntul

Scanned with OKEN Scanner

cu pămîntul și apele cu apele. Din unirea lor, natura toată fiind în „nuntă", în „serbare universală", plantele pornesc „la germinare" și din aromă înalță imn, iar din fruct sacrificiu.

Astrele, „candele de aur", se aprind în „templul cel mare" al lui Dumnezeu, aerul și marea, la vocea lui care „răsună peste ape", se umplu „de viață", de zoofite și de polipi, la început de „orice suflare", „de la insect și vierme / Și pîn' la patrupede", apoi. În fine în ziua a șasea a genezei : „Cap-d-operă la toate, la vocea-omnipotente, / Drept în picioare omul apare ca un rege" *(Anatolida sau Omul și forțele*, II, v.v. 5 și urm., în *op. cit.)*, este pus în „terestru paradis", „ca-n sînul fericirii", „și rege peste toate" *(Ibidem*, III, v.v. 5-7, în *op. cit.)*. Dar, ispitiți de diavol, primii oameni cad mai jos „decît vita". Se vor ridica stăruind în muncă și știință, dar răul intrase în lume.

Motiv poetic, ori convingere, ori și una și alta, înrădăcinarea răului în întîmplări demult și în „empireu" petrecute îl apropie pe Eliade, datorită unei inspirații comune, de eposul popular al revoltei și căderii îngerilor.

Ca și Satana din legendele poporului, Lucifer-ul heliadesc este zavistios și trufaș :

Sta mut marile arhanghel, cu degetul la gură,
Sta neclintit la postu-i și buzele-și mușca,
Fierbea trufia-ntr-însul, fierbea friguri de ură,
D-a tîmplelor bătaie ochi, față se roșea
Oribilă durere de frunte îl cuprinde
Și fruntea i se îmflă, nu-l mai încape loc ;
În cugetu-i prin ură concepe și s-aprinde,
Turbează apostatul, o spumă e, un foc
Plesnește al lui creștet. Născu păcătuirea...

Mii de „angeli" o numesc soră și, știindu-se să se facă plăcută, „filia" arhanghelului îi face pe toți s-o dorească.

„Cochetă fără margini", „încatena voința" tuturor și, pentru a o cîștiga, „în spiritul tiranidii" strigă *Libertate !*, dar în „boltele eterii răsună : *Strîmbătate !*"

Unindu-se cu „al său părinte“, provoacă mînia grozavă a „Împăratului“ care face să „duduie eterul“, în spațiu șerpuiesc „fulgere, vîlvoare“, focul aprinde totul să curețe „păcatul“. Empireul se închide, Satana este aruncat în tartar și odată cu el toți îngerii care au rîvnit la păcat.

De-atunci
la rele, l-a cerului urgie,
D-atunci asupra lumii inventă și trimit,
Invidia, impostura, infama calomnie
Și morburile toate, păcatul înmulțit.

(*Ibidem*, I, v.v. 93 și urm., în *op. cit.*)

S-au văzut aici sugestii miltoniene și ele poate că există deopotrivă în țesătura afabulatorie și în sensul, așa-zicînd, profan al alegoriilor. Eliade este tezist fără reticență : în *Mihaida* vrea o întemeiere cosmo-teogonică a „faptei-ndependinței“ așa cum s-a întrupat ea în izbînzile lui „Mihail cel Mare“, în timp ce în *Anatolida* urmărește refacerea unei sociogonii în care lupta se dă între bine și rău și, se înțelege, victoria va fi, în ciuda tuturor opreliștilor și întîrzierilor, a valorilor pozitive. El pare convins că răul social este un reflex al celui cosmic, în care trebuie să vedem o încălecare a legilor firii, o nesocotire a ordinii universale, fiindcă din revolta și din păcatul îngerilor se trag toate suferințele speței umane :

Orice flagel al lumii și orice sacrilege
Și guerrele civile aicea se încep ;
D-aicea iadul și domnii făr' de lege
Popoarele rebele aicea se concep.

(*Ibidem*, I, v.v. 253 și urm., în *op. cit.*)

Cum însă orice împlinire este numai în „ordinea naturii“, legile care o țes „nu se calcă / Nepedepsit de nimeni“. (*Ibidem*, IV, v.v. 265 și urm., în *op. cit.*)

Cosmogonia, cu toate capitolele ei, inclusiv cu acela al teomahiei, se sfîrșește într-o morală. Și din acest punct de vedere aduce cu cea populară care nici ea nu este o explicație în sine a genezei universului, ci o reconstituire a începuturilor și o luare de cunoștință de structurile lui,

cu scop moralizator. Tezismul nici într-un caz nici în altul nu este ascuns, poate tocmai pentru faptul că Ion Eliade Rădulescu urmărește, în mod deliberat, să impună o morală. Cosmogonia sa este, în subtext, o filosofie a omului și el este un moralist.

Mihai Eminescu își izvodește opera „din fiorul cosmogonic. Poemele lui se învîrtesc toate mai aproape sau mai departe de sîmburele de întuneric al golului primar..." (G. Călinescu, *Opera lui Mihai Eminescu*, București, E.P.L., 1969, vol. I, p. 10.)

Poate că așa stau lucrurile, dar cineva ar putea spune că fiorul cosmogonic eminescian este fior de poet și nu de filosof. Nu vreau să spun că poetul nu este, ori mai degrabă, poetul autentic nu trebuie să fie și filosof. Demonstrația este de prisos, pentru că istoria probează îndeajuns : primii filosofi ai Greciei, un Parmenides, un Empedocles, Heraclit chiar, prin spirit, n-au fost și poeți iar tragicii Eschil, Sofocle și Euripide și filosofi ?

Filosofia și poezia se cheamă reciproc, poate datorită aspirației comune către universal. Poezia, era de părere Aristotel, e mai filosofică decît istoria pentru că „înfățișează mai mult universalul" (*Poetica*, IX, 1451 b, 5).

Aspirația filosofică este, astfel, condiție a poeziei și poetului, în genere. Eminescu și mai apoi Blaga depășesc însă simpla condiție a poetului, fiind și prin formație și prin vocație filosofi. De aceea, spre deosebire de semenii lor în ale poeziei, filosofi prin condiție, ei aparțin filosofiei ca filosofi.

De bună seamă trebuie măsură pentru ca pietatea „să nu degenereze în caricatură". Călinescu avea dreptate să persifleze pe cei care, „printr-o exagerare de cult", „violentă", făceau din Eminescu „prototipul tuturor însușirilor și virtuților umane" :

„Istoria ? Eminescu.
Economia politică ? Eminescu.
Pedagogia ? Eminescu.

Eminescu e cel mai mare filosof, cel mai de seamă filolog, cel mai învățat individ. El a formulat cu mult înaintea fizicii moderne teoria relativității, a cunoscut pe cla-

sici ca nimeni altul, a revelat omenirii filosofia asiatică. El este un profet" etc. (*Op. cit.*, p. 335.)

Nu, Eminescu n-a fost filosof sistematician sau, cel puțin, dacă a avut un sistem, nu și l-a pus în operă ca, dintre contemporanii săi, Vasile Conta. Dar, nu încape îndoială, filosofia sa nu este numai atitudine și el nu este filosof născut, ci și făcut. La Viena și apoi la Berlin, în timpul studiilor, a putut să audieze celebrități ale epocii, pe Theodore Vogt, comentator emerit al *Metafizicii* Stagiritului, pe Eduard Zeller, pe Hermann Bonitz. Neokantian, unul dintre primii, Zeller publicase deja cele trei volume ale monumentalei *Filosofia grecilor* (1844—1852) și *Despre semnificația și tema teoriei cunoașterii* (1862), iar Bonitz, în 1870, *Index Aristotelicus*, încă socotit „capodoperă de inteligență pătrunzătoare și de erudiție răbdătoare" (Léon Robin, *Aristote*, Paris, P.U.F., 1944, p. 303).

Eminescu citește cu asiduitate clasicii încît cultura sa filosofică este îndeajuns de rotundă. Preferința, dintre germani, este pentru Kant și Schopenhauer, deși, fie și parțial, citise Fichte, Schelling, Hegel. El însuși a vorbit de o repede depășită influență „nefastă" a lui Herbart (reputat în epocă, la vremea lui, Maiorescu însuși trecîndu-și doctoratul, în 1859, la Giessen, cu o *De philosophia Herbarti)* și s-a arătat pătruns de filosofia kantiană și schopenhaueriană. Pentru puțin timp, pare să fi fost ispitit de hegelianism, de vreme ce, în scrisoarea din 1871 către Dumitru Brătianu, admitea că istoria omenirii e desfășurarea cugetării lui Dumnezeu. Reține dialectica ideii, dar accentuează ca bătrînii hegelieni pe identitatea ei cu Dumnezeu.

Nu va zăbovi mult în universul hegelian, dar din traversarea lui va păstra ideea istoricității, a devenirii lumii, care avea să fie una dintre surse, cea filosofică, a motivului cosmogonic atîta de constant în gîndirea lui.

Predilecțiile sale merg însă către Kant (din a cărui operă, către 25 de ani și încearcă o traducere) și, prin ilustrul scriitor al celor trei *Critice*, către Schopenhauer. Împotriva aparențelor și, spre a zice ca G. Călinescu, a manualelor, un kantian și un schopenhauerian, de școală, nu va fi însă. „A spune acum, precum se spune de obicei prin manuale, că *Sărmanul Dionis* ilustrează teoria trans-

cendentalității formelor intuiției, păstrîndu-se prin urmare în marginile criticismului kantian, înseamnă a cerceta lucrurile superficial și a da nuvelei o valoare de conținut mai mică decît are în realitate" *(Opera lui Mihai Eminescu*, II, p. 38). Mai degrabă *Sărmanul Dionis* se atașează unui neokantianism cam fiziologizant, analog celui al lui Johannes Müller, fiindcă „cine știe dacă nu vede fiecare din oameni toate celea într-alt fel și nu aude fiecare sunet într-alt fel" (Eminescu, *Proză literară*, București, E.p.l., 1964, p. 24).

Tot așa, Eminescu nu este un schopenhauerian bigot, sau oricum nu aderă la filosofia lumii ca voință și reprezentare asemenea unui discipol dogmatic. Schopenhauerismul, cel puțin în ordine metafizică, fiind, deși nu în linie dreaptă, o prelungire a kantianismului și, împotriva aprehensiunilor filosofului față de Fichte, Schelling ori Hegel, dator și acestora, părea oarecum o sinteză a gîndirii germane clasice, fapt care putea să atragă. În plus, identificarea lucrului în sine kantian, enigmatic ca Sphinxul, cu voința avea toate șansele să atragă un spirit romantic. În fine, schopenhauerismul, ca și hegelianismul dealtfel, avea să ajute proiectelor cosmologice eminesciene să capete justificare filosofică.

Schopenhauer nu imagina o cosmogonie, dar propunea un model metafizic al lumii care, pentru că presupunea trei trepte de existență, implica o anume mișcare. Voința în sine s-ar manifesta nemijlocit într-un fel de forme eterne și imuabile, *species rerum*, pentru că ele se obiectivează în lume. Ideile — oarecum de tip platonician — obiectivare perfectă a Voinței, la rîndul lor —, întemeiază individualele, realități de al treilea grad. „Materia — acest Ahasver neobosit numai al formelor —, notează Eminescu, e pururi alta, formele însă aceleași, încît în ape vecinic călătoare îți vezi chipul remînînd pe loc. Rîul timpului *pare* a curge; suma de viață și de forme possibile coexistă într-un vecinic prezent." (Mss. 2257, în *Manuscriptum*, 1, 1975, p. 22.)

Viziunea nu este neapărat schopenhaueriană sau nu numai, în ea răzbătînd ecouri ale vechii filosofii grecești. Dealtfel, în aforismul citat, Eminescu îl evocă pe Heraclit (care „zice că niciodată același om nu s-a coborît de

două ori în același rîu") și, avînd cunoștințe temeinice despre filosofia eleaților încerca, parcă, o anume conciliere între mobilismul efesianului și imobilismul parmenidian.

Eleatismul, dealtfel, prin platonism, deci platonicizat, își face loc și în filosofia schopenhaueriană. „La Berlin, unde Eminescu audiază în 1872 cursurile lui Ed. Zeller, renumitul istoric al filosofiei grecești, el a fost izbit desigur de identitatea dintre motivul anistoric la eleați și la Schopenhauer" (Tudor Vianu, *Poesia lui Eminescu*, București, Cartea românească, f.d., p. 51).

Contactul cu filosofia veche orientală (indică) și greacă în ansamblul ei și mai cu seamă în virtutea unor aplecări romantice, oprirea asupra începuturilor ei, cînd motivul cosmologic era dominant, i-au întregit poetului viziunea asupra lumii. Toate acestea, firește, țin de o explicație oarecum exterioară a izvodirii operei din fiorul cosmogonic. Exterioară, fie și pentru că poetul nu versifică niște teme metafizice, sau nu dă expresie artistică unor lecturi și opțiuni filosofice sau științifice.

Era îndeajuns de filosof pentru a ști că filosofia are mijloace suficiente spre a se exprima, și îndeajuns de poet pentru a nu face din poezie manual, tratat ori eseu de metafizică.

Eminescu este mare filosof în poezie, dar în forma acesteia. Deosebirea de filosoful de sistem nu este numai de limbaj, ci și de structură. Și, cu toate acestea, poetul și filosoful converg, unindu-se, cîteodată, în aceeași personalitate. Goethe, de pildă, face știință și filosofie ca un filosof, sau ca un savant, așa-zicînd, de profesie, dar și ca poet. Din *Faust*, doar, se și *învață* mai multă filosofie decît din atîtea *Grundriss der Philosophie* din epocă, de mult uitate.

Eminescu nu reia motivul cosmogonic pentru a-l supune unei analize de tip filosofic ori științific. Adusă în actualitate de iluminiști, pentru aplicațiile ei la viața umană îndeosebi (Eliade în *Anatolida*, de pildă) și impusă de evoluționismul naturalist, tema, în secolul trecut, revine cu frecvență în poezie, în filosofie, în știință.

Eminescu este contemporanul bătăliei pentru evoluționism și, receptiv la înnoirile vremii, spre deosebire

de Schopenhauer, deşi admite comportamentul eleatic al formelor, prin „fiorul cosmogonic“ al operei solidarizează cu spiritul epocii. La aceasta va fi contribuit şi contactul cu filosofia indiană, ca, dealtfel, şi cunoaşterea credinţelor şi reprezentărilor populare româneşti mult apreciate, de vreme ce, chiar într-un scurt raport asupra conferinţei lui Vasile Conta despre fetişism, ţine să-l laude pe gînditorul ieşean pentru a fi „dovedit o cunoştinţă amănunţită a mitologiei populare române, a cărei analogie cu credinţele populare ale altor popoare a făcut-o cu totul evidentă“ *(Prelegerea D-lui V. Conta asupra fetişismului*, în *Despre cultură şi artă*, p. 252).

Dar, oricîtă influenţă vor fi exercitat cutare şi cutare motiv asupră-i, mai presus a stat spiritul epocii. Reactualizarea motivelor vechi, mitice, nu pare să fie întoarcere în timp din idealizarea trecutului. Eminescu are, ca orice romantic, nostalgia vremurilor de odinioară, dar, tot romantic, este un vizionar care vrea să facă din vizionarism şi paseism o filosofie pentru prezent.

„Căci sub frunte-i viitorul şi trecutul se încheagă“ nu descrie numai pe bătrînul dascăl din *Scrisoarea* I, ci şi pe poet. Revenirea la mit este numai o cufundare temporară în trecut, o readucere aminte sau nici atît, o refacere ipotetică a ceea ce va fi fost „îndărăt cu mii de veacuri“.

Bătrînul dascăl „într-un calcul fără capăt tot socoate şi socoate“ sprijinind „lumea şi vecia într-un număr“ *(Scrisoarea I)*, iar astronomul „uşor ca din cutie, scoate lumile din chaos“ şi întinzînd „neagra veşnicie“, „ne-nvaţă / Că epocele se-nşiră ca mărgelele pe aţă *(Scrisoarea II)*.

Modelînd lumea matematic — obsesie a modernilor într-atît încît pînă şi Dumnezeu, pentru savanţii şi filosofii care-l mai acceptau, ar fi creat universul calculînd, bătrînul dascăl, într-o clipă de visare, iese dintre numere şi figuri pentru a-şi închipui ceea ce acestea, deocamdată, nu puteau să-i deslușească. Savantul trece în poet pentru a scruta dincolo de limitele ştiinţei lui :

Pe cînd luna străluceşte peste-a tomurilor bracuri,
Într-o clipă-l poartă gîndul îndărăt cu mii de veacuri,

La-nceput, pe cînd ființă nu era, nici neființă,
Pe cînd totul era lipsă de viață și voință,
Cînd nu s-ascundea nimica, deși tot era ascuns...
Cînd pătruns de sine însuși odihnea cel nepătruns.
Fu prăpastie ? genune ? Fu noian întins de apă ?
N-a fost lume pricepută și nici minte s-o priceapă,
Căci era un întuneric ca o mare făr-o rază,
Dar nici de văzut nu fuse și nici ochiu care s-o vază.
Umbra celor nefăcute nu-ncepuse a se desface,
Și în sine împăcată stăpînea eterna pace !...
Dar deodat-un punct se mișcă... cel întîi și singur. Iată-l
Cum din chaos face mumă, iar el devine Tatăl...
Punctu-acela de mișcare, mult mai slab ca boaba spumii,
E stăpînul fără margini peste marginile lumii...
De-atunci negura eternă se desface în fâșii,
De atunci răsare lumea, lună, soare și stihii...
De atunci și pînă astăzi colonii de lumi pierdute
Vin din sure văi de chaos pe cărări necunoscute
Și în roiuri luminoase izvorînd din infinit
Sunt atrase în viață de un dor nemărginit.

(Scrisoarea I)

De multă vreme s-au identificat aici influențe vedice și nu fără dreptate, găsindu-se, pentru o acoperire, chiar, în notele poetului un text german manuscris, *Cosmogonie der Inder* care cuprinde și *Imnul Creațiunii*. În alt manuscris (nr. 2262), probabil cu 2 sau 3 ani mai tîrziu decît celălalt (datînd se pare din 1876), Eminescu traduce *Imnul...* în versuri albe și în anul următor, poate, în strofe rimate :

Atuncea neființa, ființa nu erau
A aerului mare boltitul cort din ceriu
Ce-acopereà atuncea ?... Și-n ce se ascundeau
Acele-acoperite... Au în noianul apei
Au în genune...
Pe-atunci nu erà moarte, nimic nemuritor
Și noaptea-ntunecată de ziua cea senină
Nu era despărțită... ș.a.m.d.

(Cf. Amita Bhose, *Eminescu și India*, Iași, Junimea, 1978, p. 115, 116, 152.)

Scanned with OKEN Scanner

Uneori influența s-a exagerat, punîndu-se în cumpănă originalitatea poetului. Cezar Papacostea, bunăoară, îl punea în dependență de spiritualitatea vedică pînă și cu metaforele, „dor nemărginit", de pildă părîndu-i-se a fi o traducere a sanscritului *tápas*, care însă, la rigoare, în interpretarea eruditului indianist Theofil Simensky, „înseamnă aici (în *Imnul creațiunii* n.n.) năzuința lăuntrică fierbinte, care precedă actul creațiunii" *(op. cit.*, în notă, p. 46).

Identitatea a putut să pară într-atît de evidentă încît, cîteodată, s-a eminescianizat *Imnul...*, cînd a fost transpus în românește. Păstrînd distanța,

Atunci nici Neființă n-a fost și nici Ființă,
Căci nu era nici spațiu, nici cer, și nici stihie,
Avea stăpîn și margini pe-atuncea universul ?
Avea adînci prăpăstii ? Dar mare ? Nu se știe...,

în traducerea lui Ion Larian Postolache, *Imnuri vedice*, București, E.L.U., 1969) sună un pic cam eminescian.

Alăturarea *Imnului creațiunii* și fragmentului cosmogonic din *Scrisoarea I* nu lasă nici o îndoială că există între ele o similitudine de spirit.

Lipsă de imaginație a poetului ? Adeziune, pînă la identificare, cu litera și spiritul imnului vedic ?

Nici una, nici alta și nu neapărat pentru că, pe alocuri, textul eminescian se abate de la ritmul și etapele genezei vedice. S-a și găsit, dealtfel că „punctul" care se mișcă nu este de sugestie vedică, ci kantiană. Poate că da, poate că nu (și mai ales nu). În gîndirea veche greco-romană, de la Democrit la Lucrețiu, și în cea modernă de la Descartes și mai departe se admite de asemenea un „punct", un atom care deodată, nu se știe de ce și cum, începe să se miște și, în urmare, impulsul transmis din aproape în aproape, antrenează întreaga masă originară. Dacă este, apoi, să găsim influențe, reale sau imaginare, putem alcătui o listă lungă, dar pe cît de lungă, pe atît de inutilă.

Bătrînul dascăl din *Scrisoarea* eminesciană visează livresc ; cărturar, căci lîngă el stau tomurile „bracuri", într-o clipă de răgaz, se afundă în reverie. Și visează cu cei vechi la începuturile lumii, dacă vor fi fost și cum

vor fi fost, căci „N-a fost lume pricepută și nici minte s-o priceapă".

Cînd numărul nu-l mai ajută, alunecă pe raza de lumină a fanteziei către origini pe care le scrutează oarecum ludic : ce ar fi fost dacă ?

Episodul cosmogonic din *Scrisoarea I* pare un intermezzo mitic asemenea celor din dialogurile platoniciene. Exprimă gîndul dar nu este gîndul însuși. Este mijloc pentru idee și nu ideea.

Nu vreau să spun că este o formă exterioară a sensului ascuns, pentru că refacerea mitică a cosmogenezei solidarizează, totuși, cu dezlegarea „în șiruri" a adîncei nopți a veșniciei prin număr. Bătrînul dascăl reconstruiește prin „număr" și este, totodată, „oglinda" cum zice Ioana Em. Petrescu, sau mai potrivit memoria începuturilor fabuloase, însă tot printr-un proces de recreare, de vreme ce gîndul care-l poartă „îndărăt cu mii de veacuri" nu este simplu scormonitor, nici, orice s-ar spune, „oglinda în care divinitatea informă ajunge la cunoașterea de sine, își satisface apetitul care a determinat-o să creeze universul" (Ioana Em. Petrescu, *Eminescu. Modele cosmologice și viziune poetică*, București, Editura Minerva, 1978, p. 194). El, firește în ordinea imaginii lumii în noi, a reconstrucției, este demiurg.

Dacă introducem „divinitatea informă", indianizăm *Scrisoarea I* în secvența ei cosmogonică, printr-o prea mare apropiere de imnul vedic al creației și poate, mai departe, de interpretările sale vedantiste. Totuși, nici starea de haos, nici punctul care se mișcă nu sînt echivalențe ale vreunei divinități informe. Nici chiar în *Rig-Veda*, X, 129 *(Imnul creațiunii)* nu găsim argumente suficiente pentru identificarea întunericului învăluit de întuneric cu divinitatea. Germenul ascuns în haos, da, este Creatorul, Prăjapati, dar deocamdată el însuși apare, prin puterea căldurii, din *Unul* care „liber sufla fără suflare".

Pentru că în *Imn* Creatorul este spiritul a cărui primă emanație este dorința, trebuie oare să existe și în *Scrisoarea* eminesciană „grandoarea absolută a spiritului" ? *(ibidem)*. Ioana Em. Petrescu citează pentru convingere din *Archaeus* : „în fiece om se-ncearcă spiritul universului..." (Eminescu, *Proza literară*, p. 215.) Dar acest „spi-

rit al universului" poate să nu aibă nimic de-a face cu divinitatea în genere, fiind un nume al ordinii imanente a lumii, al raționalității ei, și cu atît mai puțin cu „chaos"-ul ori cu punctul mișcător din *Scrisoarea I*. Nu forțăm prea mult lucrurile căutînd și găsind cu orice preț o semnificație imediată pentru metaforă ?

Tocmai pentru că în poezia eminesciană dăm peste mai multe modele cosmologice, nu avem dreptul să-l considerăm reprezentativ, pe unul anume, cum uneori se face cu acela din *Scrisoarea I*. Nici unul, dealtfel, nu pare să fie de concepție. Toate sînt motive poetice convergente în ideea genezei și prin ea într-o filosofie a omului și într-o morală.

Nu este înjositor să moralizezi, și Eminescu nu va fi prin nimic diminuat, ba dimpotrivă, admițîndu-l ca pe un moralist. Era și în obiceiul și pentru trebuințele vremii, dar și în tehnica romantică. Un moralist a fost și Eliade, un moralist cu finalitate revoluționară și Bălcescu : „Aceea ce știm este că, din transformații în transformații, omenirea merge într-un progres continuu, a cărui mișcare e cu atît mai repede cu cît mai mult înaintează ; că fiecare pas a vieții omenirei este un pas în această cale care o apropie de Dumnezeu ; că fiecare pas al ei este un triumf al binelui asupra răului" (*Românii supt Mihai-Voievod Viteazul, Introducere,* I).

În *Epigonii,* dealtminteri, Eminescu o și spune programatic :

> *Eliad* zidea din visuri și din basme seculare
> Delta biblicelor sînte, profeților amare,
> Adevăr scăldat în mite, sfinx pătrunsă de-nțeles.

Revenirea la adevărul „scăldat în mite" nu avea rost în sine, pentru că romantismul se folosea de adevărurile altor vremuri spre a le impune în epocă pe ale sale. Abundentele și abruptele opoziții între trecut și prezent fac parte din tehnica moralizării romantice.

Mustrare facil-didactică a contemporanilor ?

Eminescu adesea înalță cu mînie verbul pentru a executa nimicnicia sau deșertăciunea poftelor de mărire și stăpînire, pe regele care împînzește „globu-n planuri pe un veac" ori pe cel ce „caută-n oglindă de-și buclează al

său păr", în timp ce altul „caută în lume și în vreme adevăr" (*Scrisoarea I*).

Moralizarea ia însă la el sensul superior al unei *viziuni asupra lumii*, cam ca la stoici. Poetul închipuie o morală a lumii și prin ea, una a omului. Fiindcă,

...în lumea asta mare, noi copii ai lumii mici
Facem pe pămîntul nostru mușunoaie de furnici;
Microscopice popoare, regi, oșteni și învățați
Ne succedem generații și ne credem minunați.

Dar nesocotim cu totul :

Cum că lumea asta-ntreagă e o clipă suspendată,
Că-ndărătu-i și nainte-i întuneric se arată.
Precum pulberea se joacă în imperiul unei raze,
Mii de fire viorie ce cu raza încetează,
Astfel, într-a veciniciei noapte pururea adîncă,
Avem clipa, avem raza, care tot mai ține încă...
Cum s-o stinge, totul piere, ca o umbră-n întuneric,
Căci e vis al neființii universul cel himeric...

(*Scrisoarea I*)

Uitarea relativității noastre, a nimicniciei ontologice, pascalian zicînd, produce, prin contrast, îngroșări monstruoase ale individualității care duc la amoralism, naște orgoliul, vanitatea și opacitatea sufletească, nesocotirea și deteriorarea condiției umane.

Dacă universul, cît este de mare și de statornic în sinele său, ca „vis al neființei" se întoarce în neființă, cu atît mai mult au oamenii a-și da socoteală unii altora și lumii, potrivit cu rînduiala timpului, pentru a vorbi ca Anaximandros.

Neoprindu-și „în prezent... a sa minte", cugetătorul scrutează vremile care vor să vină : vede soarele „trist și roș", „planeții" cum „toți îngheață" și „s-azvîrl rebeli în spat / Ei, din frînele luminii și a soarelui scăpați", catapeteasma lumii înnegrită în adînc, cerul fără stele, pierind „ca și frunzele de toamnă", timpul mort care-și „întinde trupul și devine vecinicie.

Și în noaptea neființii totul cade, totul tace,
Căci în sine împăcată reîncep-eterna pace.

(*Scrisoarea I*)

C-da 3700 coala 12

Scanned with OKEN Scanner

El ia aminte că totul, de la firul de iarbă pînă la cerul înstelat, este relativ și, cu înțelepciune, acceptă relativitatea ca lege a lumii și întemeiază pe ea o morală, paradoxal, întăritoare.

Dacă există un stoicism eminescian, al ultimei etape de creație, acesta poate să fie chiar o depășire, pe alocuri, a pesimismului și nu doar „o etapă... în care el se dezvoltă, în deplin paralelism și data aceasta cu modelul schopenhauerian" (Tudor Vianu, *op. cit.*, p. 57).

Mircea Florian (cf. *Gîndirea lui Eminescu*, în *Noua revistă română*, nr. 5, 1914) avea oarecare îndreptățire să admită depășirea moralei stoice, firește în condițiile acceptării unui stoicism eminescian, pentru că principial, abstracție făcînd de determinările temporale, filosofia porticului avea în ea suficiente elemente pentru a ajuta la eliberarea de pesimismul schopenhauerian.

Împotriva aparențelor, fatalismul stoic, fie și pentru motivul veșnicei reîntoarceri, nu avea, în epocă, nimic descurajator. „Nu este deloc imposibil, zice Hrysipp, ca după moartea noastră, după scurgerea cîtorva perioade de timp, noi să revenim în aceeași formă pe care o avem acum." Dacă e să-l credem pe scriitorul creștin Nemesius (sec. IV), stoicii ar fi admis o repetabilitate absolută: „din nou va fi un Socrate, un Platon, și toți oamenii cu aceiași prieteni și aceiași cetățeni... și această restaurație nu se va produce o singură dată, ci de mai multe ori..." (în Hans von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, II, nr. 623, 625).

Consolare vană, s-ar putea zice, și nu fără dreptate! Dar într-o vreme în care prin relativismul sceptic triumfa pesimismul cel mai devastator, stoicismul aducea o notă de certitudine nu doar pentru ce va să vie, ci și pentru ceea ce este. Marii dascăli ai școlii, un Zenon, un Hrysipp, sau, dintre romani, un Seneca și un Marc-Aureliu, nu socoteau viața omenească, chiar dacă scurtă și supusă tuturor vicisitudinilor, o zădărnicie și nu alegeau să plîngă mereu. Ci se întăreau comparîndu-se cu universul însuși, supus și el unor legi, pieritor și el, dar spre a renaște.

În măsura în care a ajuns la o atitudine stoică, nu neapărat prin reîntoarcere în timp și livresc, ci printr-o reconstrucție sufletească în spiritul stoicismului ca o sta-

Scanned with OKEN Scanner

re ce ține de natura noastră, Eminescu se reconforta cam asemenea lui Hrysipp sau lui Epictet, lui Seneca sau lui Marc Aureliu.

Stoicismul n-a fost, ca filosofie și morală, un fel de religie a răbdării. În mare parte accepția comună trădează sensul originar și Eminescu, dacă s-a reconstruit stoic, în spiritul acestuia a făcut-o.

Glossă îl exprimă prea bine, deși pare să fie programatică pentru retragere și, cum ziceau anticii, pentru *ápáteia*, ca insensibilitate, indiferență :

Vreme trece, vreme vine
Toate-s vechi și nouă toate ;
Ce e rău și ce e bine
Tu te-ntreabă și socoate ;
Nu spera și nu ai teamă,
Ce e val ca valul trece ;
De te-ndeamnă, de te cheamă,
Tu rămîi la toate rece.

La stoici *ápáteia* numea, cu deosebire, imposibilitatea, calmul sufletului în urmarea dominării simțurilor de către rațiune, singura în stare să modeleze omul, după natură. Dreapta rațiune *(órtòs lógos)* înseamnă conformitate cu legile lumii și supunerea lor, prin asumare însă.

Ceva din această *ápáteia* stoică străbate întreaga *Glossă*, ca dealtfel și *Scrisorile*. Ca și la vechii filosofi ai porticului, *ápáteia* eminesciană este o neîmpăcare și o împăcare : neîmpăcare cu o lume în care „patimilor proprii muritorii toți sînt robi“ *(Scrisoarea II)*, dar împăcare cu firea în temporalitatea unei ipostaze a ei, „avem clipa, avem raza...“, și în eternitatea temeiului său. Căci „în noaptea neființei“, la indeterminatul originar se întorc toate și toate de la el pleacă din nou, ca lucrurile din focul heraclitic. Neființa nu are sens absolut, nu este deci gol existențial. Dacă universul îi e vis, ea nu este existență. „Expresia existență (derivată din *existere)* indică faptul de a fi provenit din ceva și existența este ființa care a ieșit din temei...“ (G. W. Fr. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*, I, *Logica*, § 123, Adaos.) Este neființă pentru că nu are încă determinări și generează determinatul : existența, universul ca vis al ei.

Nu trebuie să căutăm la Eminescu neapărat heraclitism, budism ori hegelianism, ci o dialectică învățată deopotrivă de la antici și moderni dar și gîndită și creată de el.

Nu pentru că este al nostru trebuie să-l socotim redescoperitor al dialecticii neființei și ființei, ci întrucît este un creator autentic, prin poezie, în cîmpul metafizicii. Și creatorul, ca demiurgul anticilor față de haosul originar, face din influențe materie pentru un nou univers.

Dealtfel, dintru început Eminescu experimentează în cîmpul dialecticii ajutîndu-se de motivul cosmogonic care satisfăcea și poetul și metafizicianul de geniu care a fost. „Poeticește el își caută mereu motive cosmogonice, unele, dintre cele mai neașteptate" (G. Călinescu, *Opera lui Mihai Eminescu*, I, p. 15.) Asemenea și întemeierile metafizice, prinse și ele în același joc febril al căutărilor, pulsînd cu neliniștea care vine din adîncurile ființei poetului și-l poartă, ca zeii pe Ulise, pe atîtea meleaguri, în căutarea unei Ithaca de lumină.

Astfel, într-o variantă pregătitoare pentru *Scrisoarea I*, din vremea studiilor la Berlin (*Moarte, tu îmi pari...*), schopenhauerizează, dar nu prea ortodox. Ca un romantic înnegurat, de unde, poate, și preferința pentru „filosoful amar", „taie" lumea în „marmură neagră funerară" cum lui Călinescu îi părea a fi făcut Schopenhauer (*Contradicțiile erei burgheze în ideologia lui Eminescu*, în *op. cit.*, p. VIII—IX).

Moartea este „o noapte neagră, naltă și întinsă", singura eternă, restul fiind o jucărie a ei. Doar „ea trăiește, iar nu lumea".

Stele-n ceruri, flori pe cîmpuri, toate cîte-s trecătoare
Sunt împinse spre peire, ca izvoarele spre mare.

Dîndu-i proporții cosmice, numește cu moartea neființa cea atotgeneratoare din forma definitivă a primei *Scrisori*.

Schopenhauerismul este mai degrabă de atmosferă

decît de concepție, pentru că poetul-metafizician vrea să afle :

Care e viermele vremei ?
Cine lumea o împinge
Spre peire, judecata generațiilor stinge
Și vîrtelnița veciei o întoarce într-un fel ?

Dacă l-am accepta ca un schopenhauerian de școală, am putea răspunde ușor la întrebarea poetului, găsind în voință, una, ce-i drept, cam simplificată în conceptul ei, „viermele vremei".

Dar Eminescu nu-l identifică în voință, nici pentru că nu ar fi avut suficientă știință de filosofia schopenhaueriană, nici pentru a fi fost în dezacord cu ea.

Poetul improvizează liber pe o temă, încă o dată, experimentînd o ipoteză poetică și filosofică mai înainte de a se opri la o formă. Versiunile *Scrisorii I*, bunăoară, sînt asemenea experiențe, în totul analoge celor științifice ori proiectelor metafizice. (Ediția primă a *Criticii rațiunii pure*, scoasă din circulație de cea de-a doua, nu o pregătește pe aceasta ?) Varianta *Moarte, tu îmi pari...* este mai nesigură, mai puțin coerentă și mai înnegurată poate și din nelimpezimea viziunii.

Deocamdată, poetul nu numai că numește neființa moarte, deci nu numai formal tinde s-o absolutizeze, ci și material. Ce-i drept ea împinge în existență și tot ea cheamă înapoi, deci, într-un fel se autodetermină, dar neesențial pentru că produce oarecum împotriva naturii ei :

O greșeală universul a comis. Din nemișcarea
Cea eternă în trecutu-i, viermui un punct — din care
Își scrinti tot infinitul paraliticul lui somn.
Ș-espiarea lungă, cruntă a pornirii lui rebele,
E viața. Spre echilibrul liniștitei întocmele
Realeargă tot ce este cu dor lung, nestins, insomn.

În plus, moartea (neființa) are, în sine chiar, o limitație, este acea „făclie" care „stă aprinsă", lîngă ea mergînd „a ființelor chimeric / Șir". (*Moarte, tu îmi pari...*, în M. Eminescu, *Poezii*, ediție critică de D. Murărașu, București, Editura Minerva, 1972, vol. III, p. 240—241.)

Scanned with OKEN Scanner

În oarecare măsură, tendința către absolutizare este oprită, Eminescu simțind că altfel lumea, fie și ca ființare vremelnică, n-ar mai fi fost posibilă. Moartea este o stingere a luminilor, neființă, dar, fie și din greșeală, produce.

Deocamdată poetul pune neființa în termeni eleatici, dar, ca și Parmenides la vremea lui, o face în plan metafizic, numai, pentru că, în cel fizic, admite, fie și cu regim ontologic diminuat, ființa. Eleatismul nu stă în punerea lumii să alerge „spre ecuilibrul liniștitei întocmele" — inexistent în litera ori în spiritul școlii lui Parmenides —, ci în metafizica neființei pure. În același timp, se simte în această catedrală neterminată și o prezență budistă, dată fiind apăsarea pe neființă și pe tendința spre echilibrul din urmă. Dacă *Nirvana* înseamnă stingere (a suflării vîntului, era de părere Colebrooke, a focului, Obry) atunci acel echilibru către care „realeargă tot ce este cu dor lung" este un *pendant* al termenului budist.

Nu este nevoie să găsim exact ce și cum va fi luat. de va fi luat ceva, Eminescu din budism, pentru că la neființă ca principiu absolut și la echilibru ca stingere se putea ajunge și pe alte căi. Stătea, dealtfel, în logica lucrurilor să fie implicată stingerea în neființă, dacă neființa era, fie și în perspectiva metafizică, absolutizată.

În *Moarte, tu îmi pari...* se împletesc sugestii care vin din multe părți, cu presupuneri proprii și toate la un loc sînt unite într-un univers încă neîncheiat, aflat în epoca marilor statorniciri. Eminescu absoarbe budismul, eleatismul, se folosește de viziunea schopenhauerană, dar nicăieri nu este parmenidian, budist ori discipol dogmatic al „filosofului amar".

Într-o asemenea compoziție ideologică, în care sînt multe intrări și ieșiri și se îmbină naturi diferite, cum este *Moarte, tu îmi pari...*, Eminescu retopește totul, încît datoria este anulată prin recreație. Este greu să identifici ceva în stare pură, fie și pentru faptul că poetul are geniul combinațiilor rafinate. Budismul solidarizează cu eleatismul, amîndouă se regăsesc în lectura lui Schopenhauer și printre toate este țesut un fir subțire, tras din substanța creștinismului. Dar un creștinism liber de dogmă, unul, așa-zicînd, *ad usum Delphini*. Greu de dis-

locat, pentru că împletite în țesătură își pierd individualitatea, motivele iudeo-creștine: creația ca greșeală, nașterea din nimic („Cînd metafizica de mai tîrziu, mai ales cea creștină, a respins judecata «din nimic, nimic», ea a afirmat trecerea de la neant la ființă" — G. W. Fr. Hegel, *Știința logicii*, Secțiunea I, cap. I, C, nota 1), deșertăciunea eclesiastului ca și un fel de apocalipsă oarecum inversă neavînd în ea nimic amenințător și terifiant, ci promițător de liniște și odihnă, însă oricum stingere în moarte, fie și lipsite de aura religioasă și deslipite din contextul lor, completează o viziune poetico-metafizică asupra lumii, în acest moment, în fierberea așezărilor.

Detașîndu-se prin comprehensiune iar nu prin respingere nihilistă de izvoare, Eminescu își creează starea de grație a libertății. El și le face ale lui, încît nu știi unde se sfîrșește, să zicem, eleatismul parmenidian și unde începe și cum se desfășoară eleatismul eminescian. Același lucru cu budismul, cu iudeo-creștinismul, cu metafizica schopenhaueriană sau cu orice altă sursă de cultură pe care poetul a receptat-o.

Iată, spre pildă, un platonism în scenariu propriu, nu numai pentru că filosofia întemeietorului Academiei servește ca motiv poetic, ci și întrucît este, ca filosofie, integrată într-un ansamblu căruia i se supune.

Fără să fie identic cu cel platonician al peșterii, motivul eminescian:

Moarte, tu îmi pari o noapte neagră, naltă și întinsă,
Iar în mijloc de-ntuneric o făclie stă aprinsă
În nemărginirea vremei și a lumii, atîrnînd
Din trecutu-n întuneric în viitor de întuneric,
Merge lîngă facla vieții a ființelor chimeric
Șir. La finea razei vieții umbre-n umbră dispărînd.

(Moarte, tu îmi pari..., în *op. cit.)*

ne trimite sau pentru a vorbi platonician ne trezește în minte celebra alegorie din *Republica*, VII: „Imaginează-ți că niște oameni ar locui într-o peșteră deschisă, la intrare către lumină; că ei se găsesc în această peșteră încă din copilărie, cu picioarele și grumajii în lanțuri; că din pricina legăturilor nu se pot mișca din loc și nu pot

privi decît înainte, căci aceasta îi împiedică să întoarcă fețele ; că undeva departe, în spatele lor și ceva mai sus este aprins un foc și că între el și prizonieri, de asemenea mai sus decît ei, se întinde un drum de-a lungul căruia este construit un zid nu prea înalt... Închipuiește-ți, acum, că pe lîngă zid trec niște oameni care poartă diferite obiecte ce depășesc înălțimea zidului : statui de oameni și de animale, de piatră și de lemn lucrate în chip felurit...

(...) Ce crezi, cei care s-ar găsi într-o asemenea situație ar putea să vadă altceva decît umbrele lor și ale tovarășilor lor proiectate de foc pe peretele dimpotrivă al peșterii ?" (Platon, *Republica,* VII, 514 a-c — 515 a-d.)

Iată *Rugăciunea unui dac* către Zalmoxe, precedată însă de o cosmo-teogonie de inspirație vedică, iată în *Genaia* un proiect de refacere a creațiunii „pămîntului după o mitologie proprie română", iată, în fine, ecouri mazdeiste și maniheiste, cu aceeași supunere față de întreg, în *Demonism,* în *Mureșanu,* în *Andrei Mureșanu.*

Cam ca la indici, și nu numai, ci aproape în general ca în mitologiile orientale, în care creația este numire, pămîntul, în *Genaia* — această încercare de „mitologie proprie română" —, este „gînd al poetului Rom".

Motivul puterii demiurgice a gîndirii nu pare să fie un accident, Ioana Em. Petrescu (în *op. cit.*, p. 195—197) mai identificîndu-l în *Mureșanu* („gîndul făr'de ființă", „regia gîndirii nenființate"), în *Memento mori* („Cerci viața s-o-ntocmești, precum un faur / Cearc-a da fierului aspru forma cugetării reci"), în *Preot și filosof* („Simțim că universu-l purtăm și prea ni-i greu"). Poate că autoarea forțează un pic lucrurile : în *Memento mori* gîndirii nu i se dau, totuși, puteri cosmice, iar în *Preot și filosof,* cel din urmă nu spune altceva decît că universul „purtat" este „purtat" numai ca univers asumat, deci în ordinea reconstrucției sale și nu a creației. Dar nu încape îndoială că motivul este prezent și că Eminescu a putut să-l recepteze din contactul cu filosofia veche indiană, dar pînă la acesta și mai presus de el, hotărîtor chiar a fost idealismul clasic german, deopotrivă al filosofilor de la Kant la Schopenhauer și al poeților romantici, care, în epocă, plutea în aer.

Scanned with OKEN Scanner

O explicație similară o poate avea și prezența temei dualiste în poezia de tinerețe : de o parte sugestii mazdeiste-maniheiste, iar de alta iluminismul și romantismul cu sistemul lor de opoziții (să ni-l reamintim pe Eliade) între bine și rău, adevăr-minciună, rațional-irațional (la germani, de pildă la Hegel : ce este real este rațional, ce este irațional este ireal).

Astfel, în *Demonism* poetul nu a rămas „strict la concepția mazdeistă" și nu doar „a contaminat mitologii de origini deosebite, mituri, legende, dîndu-le o culoare proprie prin fantezia lui" (D. Murărașu, *Comentarii eminesciene*, în Eminescu, *Poezii*, București, Editura Minerva, 1970, vol. I, p. 379). Dualismul făcea parte dintr-o *Weltanschauung*, participînd la construcția unei cosmologii, dar mai cu seamă la armarea unei etici, Eminescu, asemenea lui Eliade, folosind catarctic motivul ca să-și reverse mînia și să moralizeze, chiar dacă, uneori, cam didacticist. Însă moralizarea era în spiritul vremii și dacă, prin didacticismul ei nu neapărat genuin, compromitea estetic poezia, nu-i devia, totuși, finalitatea reformatoare.

Firește că între etic și estetic nu este o antinomie decît atunci cînd se versifică precepte morale ori vreo doctrină politică. Esteticul nu este exclus de etic și politic și nu exclude la rîndul său mesajul acestora, de fapt își condiționează reciproc realizarea și receptarea.

Anatolida lui Eliade deși este aproape un tratat, avea mai puține șanse de a-și impune morala, decît, pentru a rămîne la același, *Odă asupra aniversării de 2 sept. 1829*, de pildă, cu tezismul mai diminuat, însă cu mai multă poezie.

Demonism, probabil parte dintr-un proiect mai amplu din epoca studenției, opune bătrînului „zeu cu barba de ninsoare" (Ormuz-Ormazd) demonul și deploră natura noastră rea :

Viața noastră e o ironie,
Minciuna-i rădăcina ei. Dorința
De-a fi și de-a avea singur tot ce este
Principiul e de înflorirea ei.
(...)
În van voim a scutura din suflet

Dorința de mărire și putere,
Dorința de a fi ca el în lume :
Unici. Și această dorință,
Temei la state, națiuni, și cauza
Războaielor cumplite, care sunt
Pașii istoriei, acest e... *răul*
Să nu ne înșelăm. Impulsul prim
La orice gînd, la orișice voință,
La orice faptă-i *răul*.

Dar, paradoxal :

Atuncea cînd ne naștem, răsăriți
Abia din carnea vechiului Titan,
Noi suntem buni — pînă suntem copii.

Paradoxal, pentru că „vechiul Titan", pămîntul, este un „Titan mort", aruncat în haos de Ormuz, întrucît ar fi ajutat demonul în răzvrătirea lui.

Paradoxul sporește : deși damnat, pămîntul ne dă măreția :

Este un ce măreț în firea noastră,
Dar acel ceva nu din noi răsare.
O moștenim de la Titanul mort,
De la pămînt, în care ne nutrim.

Mai mult :

În moartea lui e ceva sfînt și mare,
E o gîndire-adîncă și-ndrăzneață
Pentru ce el fu condamnat la moarte.

Demónul este apoteozat :

O Demon, Demon ! Abia-acum pricep
De ce-ai urcat adîncurile tale
Contra nălțimilor cerești ;
(...)
Tu ai fost drept, de-aceea ai căzut.
Tu ai voit s-aduci dreptate-n lume

Ormuz, în schimb :

El a fost rău și fiindcă răul
Puterea are de-a învinge... 'nvinse.
(...)

El e monarc și nu vrea a cunoaște
Decît voința-și proprie și-aceea
E rea.

Din nefericire pentru noi :

...Făcuți suntem
După asemănarea-acelui mare
Puternic egoist, carele singur
Îmbrăcat în mărirea-i solitară
Ridică-n cer înnourata-i frunte.

După ce ar fi azvîrlit pămîntul rebel în haos și, „Cadavru viu, l-învălui într-o raclă / Albastră“ și după ce „de dureri a devenit granit“, iar „A lui gîndiri încremeniră reci / În fruntea sa de stînci, și deveniră / Rozele dulci, rubine“, sîngele său „Se prefăcu în aur, iară mușchii / Se prefăcură în argint și fier“, din „carnea-i putrezită, din noroi“ Ormuz a făcut să se nască „viermii negrului cadavru : / Oamenii“, spre a batjocori Titanul „pînă și în moarte“.

Și, din înălțimea lui, rîde în „tunet de deșertăciunea / Viermilor cruzi, ce s-asamăn cu el“ (în Eminescu, *Poezii*, I, ed. D. Murărașu).

Scenariul este, încă o dată, paradoxal prin schimbarea rolurilor : Ormuz este zeu al răului și demonul, „un soi de Prometeu, prieten al oamenilor“ (G. Călinescu, *Opera lui Mihai Eminescu*, I, p. 11).

Termenii dualismului au valori opuse celor din dualismul tradițional, Eminescu păstrînd numai relația antagonică dintre Ormuz și Demon. Celui dintîi, cu greu i s-ar putea găsi un corespondent exact în mitologiile clasice, dar, de bună seamă, el nu este departe de Uranos, care își „vîra în grote ascunse în beznă“ fiii și „Geea întinsul pămînt, gemea strîmtorat în adîncuri“ (Hesiod, *Teogonia*, v. v. 59, 61) și, în cele din urmă, nici de Iahve al *Genezei* biblice. Acesta — adevărat că pentru încălcarea unei interdicții de către primii oameni, dar o interdicție care-i lipsea de *umanitate*, de fapt — nu-i alungă și el pe un pămînt pe care îl blestemă : „blestemat este acum pămîntul“ (3, 17) ? Și diavolul ispititor nu are,

abstracție făcînd de accentele puse în povestea iudeo-creștină a genezei, un rol *sui generis* prometeic de vreme ce îi îndeamnă pe Adam și pe Eva să încalce tabuul și să mănînce din rodul pomului din mijlocul Edenului pentru a-și „deschide ochii" și a fi „ca Dumnezeu cunoscînd binele și răul" (*Geneză*, 3, 5) ? Dincolo de corespondentele vagi care se pot stabili, Ormuz-ul eminescian este cu precădere un mit propriu, tot așa cum avea să fie Marele Anonim blagian care aduce, în oarecare măsură, cu acela. „Marele Anonim este existența, care ne ține la periferie, care ne refuză, care ne pune limite, dar căreia i se datorește orice altă existență." El „ne derutează prin apucăturile sale egocentrice" și „ia măsuri preventive, pentru ca omul și creatura în general să nu se poată afirma decît în anumite limite" (Lucian Blaga, *Diferențialele divine*, p. 25, 26).

La Blaga mitul Marelui Anonim este în exclusivitate un mit metafizic și are o determinare metafizică, în timp ce la Eminescu, motivația este și socială și mijloacele aparțin romantismului. Ormuz este un „monarc" despotic care își folosește pînă la sleire puterile-i discreționare. Din atotputernicie și din plăcerea neînfrînată a exercitării stăpînirii vine și cinismul său : face pe oameni după chipul lui, le dă, prin urmare, simțire și gîndire să-și simtă și să-și amplifice deșertăciunea, dar le refuză forța de a-și depăși nimicnicia. Din percepția condiției umane pe de o parte și din dorința de a fi ca Ormuz, în lume, pe de altă parte, ar ieși răul în toate manifestările lui.

O explicație, desigur, fantezistă, dacă e, să reducem, fie și metodic, *Demonism* la un proiect antropologic. O explicație fantezistă, așadar, a naturii omului și a actelor lui și care se abate atît de la tradiție, prin originarea răului în Creator cît și de la un model al ființei noastre de invenție mai recentă, cel iluminist, care adusese înțelegerea autonomistă a istoriei. Or în *Demonism* avem de-a face, totuși, cu un determinism transcendent.

Dar mai puțin contează toate acestea, sau oricum mai puțin decît schimbarea valorii răului, cu scopul de a impune o morală. Procedeul se impusese în romantism, chiar fusese teoretizat de către Schelley în prefața la

Prometeu descătușat, poetul fiind convins că „singura ființă imaginară asemănătoare întrucîtva lui Prometeu este Satan, dar Prometeu este, după părerea mea, un caracter mai poetic decît Satan, pentru că în plus față de curaj și de grandoare, de împotrivire dîrză și răbdătoare față de forța atotputernică, el poate fi înfățișat ca fiind lipsit de orice urmă de ambiție, invidie, sete de răzbunare și dorință de putere..."

Poate părîndu-i-se la fel, Eminescu trece și el la prometeizarea Demonului, deci la înnobilarea revoltei față de despotul lumii, încheiere propusă încă de Milton. Dacă Arhanghelul sfătuiește pe Adam :

Tu fii cu umilință înțelept
Și cugetă la tot ce te privește
Pe tine numai, la ființa ta ;
Și nu visa la alte lumi...

Satan, deși „Mințind iubire pentru Om și-zel", îndeamnă la o revoltă care, în sensurile ei ultime, este benefică pentru neștiutoarea pereche dintîi :

(...) Deci, de ce oprit vi-i pomul ?
Doar să vă sperie — de ce de alta ?
Cu ce țel — dacă nu să-i țină veșnic
Neștiutori pe-adoratorii lui ?

(*Paradisul pierdut*, IX, trad. rom. de Aurel Covaci, București, Editura Minerva, 1972.)

În *Demonism* numai Demonul urmat de pămînt se revoltă ; omul pare să accepte întocmirea lumii, chiar nedreaptă și ruinătoare pentru el. Dar peste tot se aude glasul de revoltă al poetului, o revoltă cu rezonanțe metafizice. Tristețea de a fi batjocorit de Creator se transfigurează la poet, ca om, în mînie și dispreț chiar dacă nu numai față de Ormuz, ci și față de întreaga speță omenească. Însă mînia și disprețul au în sine un tumult de revoltă, cam ca mînia și disprețul pe care le simte sclavul din constrîngere față de sclavul din convingere.

În această vreme, Eminescu este sumbru dintr-o neîmpăcare cu răul fixat în centrul ontologiei umanului. Pesimismul ca o atitudine structurală are astfel și o con-

Scanned with OKEN Scanner

diționare metafizică și prin aceasta revolta este determinată, la rîndul ei, tot metafizic.

Întrucît se pleacă de la un model abstract al omului, revolta însăși va fi abstractă în forma demonismului, chiar dacă aceasta se aplică unei structuri narative în care protagonist este un demon sau un om, ca în *Mureșan* și în *Andrei Mureșanu*. Căci poetul de la 1848 are în el ceva demoniac în viziune romantică.

Scena, dealtfel, indică regizoral Eminescu însuși, „înfățișează un peisagiu de-o romanticitate sălbatecă în munți. Pe de o parte, stînci sparte și răsturnate, de alta, brazi acățați pe vîrfuri de stînci, unii răsturnați de vijelie și torente" ; cînd clopotul sună „cu glas dogit 12 ore", de miezul nopții, Mureșanu se scoală și filosofează sumbru pe tema destinului poporului său (*Mureșanu*, Tablou dramatic, varianta din 1869, în Eminescu, *op. cit.*).

În varianta din 1872, ca în *Demonism*, Andrei Mureșanu înalță laudă Satanei :

O, Satan ! geniu al desperării !
Acum pricep eu gîndu-ți, căci zvîrcolirea mării
Trăiește-acum în mine. Pricep gînduri rebele
Cînd ai smuncit infernul ca să-l arunci în stele,
Dezrădăcinași marea ca s-o împroști în soare,
Ai vrut s-arunci în caos sistemele polare. —
Da ! ai știut că-n ceruri, răul, nedreptul tronă,
Că secole nătînge l-adoră, l-încoronă
Știai c-așa cum este nu poate a fi bine.

Poetul identifică în rău „sîmburele lumii", „colțul vieții", „sămînța celor rele" și deploră așezarea nedreaptă a unei lumi în care „răul urmeaz-întregi popoare", căci „Vecinic răul / Întîiul rol îl joacă" și :

...O gintă ce se-nalță
Pe spatele altora e *mare* — și cu cît
Mai mult se ține-n locu-i prin rău și prin asprime,
Cu atîta e *mai* mare.

Ca Demonul, în cosmos, Andrei Mureșanu are elanuri prometeice „față cu nația iubită", căreia îi vrea măreție, numai măreție, ca nici un popor „să mai fie c-al meu" (*Andrei Mureșanu*, Tablou dramatic într-un act, în *op. cit.*).

Scanned with OKEN Scanner

Eminescu își întemeiază patriotismul în manieră eliadescă, îndreptățind cosmic, cum zicea poetul *Mihaiadei*, „fapta 'ndependinței", izbînda dreptății și a binelui.

Adevărat este că o face cam retoric și de această dată.

Retorismul însă nu este determinat de predilecția sa pentru filosofie și întemeierea filosofică a actelor politice și morale ; el ține numai de exercițiul poetic. Pe măsură ce opera sporește estetic, filosoficul nu este diminuat, dimpotrivă, numai că prin interiorizare.

Poate că filosofia lui Eminescu nu apare ca „o filosofie a poematizării", ci ca „o filosofie poetizată, de unde și caracterul ei discursiv, retoric și uneori didactic" (I. Negoițescu, *Poezia lui Eminescu*, București, E. p. l., 1968, p. 31).

Istoricului literar atitudinea filosofică poate să i se pară exterioară dacă o privește prin poezie. Cum *opera* este deschisă, poezia eminesciană este pentru toți. Îndrăgostitul alege motivele erotice, revoluționarul revolta, melancolicul are deschidere numai, sau în primul rînd, pentru *Weltschmerz*. Filosoful deslușește gîndirea interioară ca țesătură a poematizării, postulînd identitatea concretă a poeziei cu iubirea de înțelepciune.

S-ar părea că, de fiecare dată, se refragmentează întregul ori, și mai rău, se reduce un univers complex la o regiune a lui, din interiorul căreia contemplă cititorul de cutare sau cutare formație, interesat de cutare sau cutare aspect. Altfel însă, lectura nu este posibilă.

Filosoful, pentru a rămîne la el, nu reduce poezia la filosofie cînd o citește filosofic, ci îi deslușește cu mijloacele filosofiei sensurile poetice. Calea filosofiei este o cale, una alături de altele, dar nu egală cu altele. În cazul lui Eminescu, este între cele dintîi care duc la enigma „pătrunsă de-nțeles".

Vasile Conta, imaginează o cosmogonie mai austeră, dar și mai posibilă ca adevăr.

Filosof sistematician, primul la noi, și ceea ce este mai important, sistematician în orizont materialist, Conta meditează la geneza și evoluția lumii cu prudența și totdeodată cu îndrăzneala dialecticianului.

Scanned with OKEN Scanner

El suprimă, ca fără sens, problema începutului în ordine absolută și plasează cosmogonia între infinit și finit sau, mai degrabă, o determină polar. Altfel spus, Conta ia deopotrivă în seamă condiția de infinitate și pe cea de limitație a universului acestuia, printr-o dublă raportare la principiu: una merge către temeiul lumii ca temei și alta către principiu în manifestările lui. Cît are în vedere principiul în sine, filosoful prelungește conceptul infinității acestuia și asupra universului, ca modificare a lui. Lumea este nesfîrșită prin temeiul ei, dar finită ca modificare a lui. Există, așadar, o diferență ontologică între principiu și ipostazele sale, între absolut și relativ.

Întrucît relativul este manifestare a absolutului, într-o parte a lui, conservă condiția de existență a acestuia, ceea ce înseamnă că, deși modificare, nu se rupe de temei spre a se constitui în sine. Dealtminteri, un alt în sine nici n-ar fi posibil, absolutul presupunînd în mod necesar unicitatea: „Toate științele pozitive se sprijină pe ipoteza că în lume există *ceva, o substanță oarecare* care se manifestă prin niște fenomene, singurele care parvin direct la cunoștința noastră".

„Această substanță, luată în totul cu fenomenele sale, nu poate să fie altceva decît materia, considerînd numirea ce s-a dat obiectelor care lovesc simțurile, mare parte ajungînd direct sau indirect la cunoștința noastră." Ea este nu numai „matematic", ci și „mecanic", divizibilă la infinit și tot nelimitată este puterea ei de a produce, sau mai exact de a se autodetermina. Mișcarea „trebuie să fie inerentă întregii cantități de materie în chip continuu și veșnic" (*Întîiele principii care alcătuiesc lumea*, în Vasile Conta, *Opere filosofice*, București, Editura Academiei, 1967, p. 548, 557).

Cînd se stabilește echilibrul forțelor imanente materiei „schimbarea sau transformarea se oprește". Repausul însă este numai relativ și nu absolut, pentru că „lipsa de lucrare" „nu există și nici nu poate să existe pe lume". În plus, „este asemenea cu neputință ca toate forțele universului să ajungă la un echilibru *universal* și *absolut* din cauză că numărul forțelor răspîndite în spa-

ţiuri este nesfîrşit". Aşa fiind, „forţă cu totul neatîrnată" ori „lăsată numai în voia lucrării sale proprii" nu există.

Forţele sînt prinse într-un sistem în care interacţiunea este determinaţie de prim ordin. „Lupta universală" datorată interacţiunii forţelor şi infinităţii materiei (dimpotrivă, „dacă cantitatea materiei ar fi mărginită, atunci echilibrul universal şi absolut ar trebui numaidecît să se stabilească cîndva, de vreme ce orice luptă limitată se sfîrşeşte cu un echilibru limitat şi tinde totdeauna către acesta") întrece în demnitate ontologică echilibrul. Acesta este numai pasager, relativitatea ţinînd deopotrivă de caracterul lui limitat şi de persistenţa ori generarea în interiorul său a unor „lupte secundare".

„Orice echilibru, stabilindu-se, dă naştere şi la lupte secundare. De exemplu, din întîiul moment al echilibrului general, care a dat loc la existenţa pămîntului s-au şi început transformările parţiale ale acestuia."

Echilibrul, „forma materiei", are, în funcţie de forţe, grade diferite de realitate, alcătuind individualele, speciile, genurile.

La o primă luare de cunoştiinţă, diferenţierea ontologică ar avea un singur criteriu : cantitatea. Pămîntul, bunăoară, are mai multă realitate decît „fiinţa organică", „un mic accident", în viaţa lui, dar mai puţină decît sistemul solar în a cărui formă intră. (*Teoria ondulaţiunii universale*, în *op. cit.*, p. 228, 227, 229, 230, 231.)

Diferenţierea esenţială este însă cea de alcătuire, de structură, individualul nefiind în mod necesar mai puţină cantitate şi specia mai multă.

Forma echilibrului, ca dealtfel şi a forţelor, „variază veşnic, pînă la nesfîrşit", de aceea „universul nu trece niciodată de-a doua oară pe calea odată parcursă" (*Ibidem*, p. 230). Dar facerea şi desfacerea formelor nu sînt procese dezordonate, ci se întîmplă în nişte structuri cu valoare transindividuală. Individualul este irepetabil ca individual, nu însă şi ca specie sau gen. El este pasager, în limitele existenţei sale determinate, dar are un grad sporit de persistenţă ontologică întrucît este specie sau gen şi este infinit prin materia care îl alcătuieşte. Individualul participă la infinitatea lumii printr-un sistem întreg de medieri, pentru că infinitatea însăşi presupune

C-da 3760 coala 13

un sistem de structuri, între care lucrul este una, mai puțin stabilă iar specia, genul ș.a.m.d., altele, mai persistente.

Pămîntul, ca astru, are regim generic față cu lucrurile, deci o stabilitate superioară. Fiind o alcătuire, este — relativ — mai puțin decît corpurile, dar mai mult decît unitățile care îl compun. Acestea, niște „corpuri globulare divizibile" sau atomi, ar fi *unitățile geologice* care dau existență *ordinului geologic,* adică totalității structurate a *corpurilor geologice*. Asemenea și astrele *„corpurile siderale")*: alcătuite din *unități siderale* formează *ordinul sideral* în care intră și ordinul geologic, alături de stelele „a căror existență este aflată" ori nu este încă.

„Acest enorm corp globular care absoarbe întreaga lume siderală" deși pare veșnic, este de fapt „o unitate relativă, în clasa imediat superioară ; astfel ne putem urca de la un ordin la altul pînă la infinit".

Unitățile, corpurile și ordinele, fiind relative, sînt prinse într-un sistem deschis și în adîncime (unitățile geologice „sînt alcătuite din corpuri globulare infinit de mici pe care le voi numi *unități eterice,* formînd *ordinul eteric* dînd naștere, prin combinațiuni între ele, la *corpuri eterice,* adică la unități fracționare geologice. Unitățile ordinului eteric sînt formate din corpuri globulare, care fac parte dintr-un ordin infinit de mic, și așa pînă la infinit"), dar și în expansiune. *(Întîiele principii...,* în *op. cit.,* p. 354, 355.)

Universul, așadar, este infinit nu numai în ordine cantitativă, ci și ca sistem deschis de alcătuiri. Caracterul relativ al acestora asigură deopotrivă stabilitatea și dinamica internă ale unităților și corpurilor, iar în urmarea afinității lor reciproce procesul de integrare a inferiorului în superior este și posibil și necesar.

Structurile nu sînt doar dinamice, ci se înscriu într-o serie evolutivă, expresie a universalității „ondulațiunii".

Fiecare unitate sau corp este, prin analogie cu un semicerc (căci „orice formă evolutivă, de la nașterea pînă la moartea sa, face, gradat, și pe nesimțite, o cale, care ar putea fi figurată cu un semicerc"), o undă care, în mod

firesc, are o „*curbă suitoare*“ („cea dintîi jumătate a căii“) și o „curbă coborîtoare“ („cealaltă jumătate“).

Cum curba coborîtoare a unei forme de existență intră în cea urcătoare a undei care urmează, se asigură și continuitatea și sensul ascendent al evoluției. Astfel încît fiecare undă intră în alcătuirea alteia : cea a pămîntului „în lunga cursă a sistemului nostru solar“, cea a sistemului solar în „viața nebuloasei noastre. Și așa mai departe, pînă la nesfîrșit“. (*Teoria ondulațiunii...*, în *op. cit.*, p. 233, 235.)

Metamorfoza este fără oprire, absolutul neavînd limite, nici prime, nici ultime. În urmare, începutul și sfîrșitul sînt, la scara lumii infinite, concepte fără sens.

Cu toate acestea, Conta presupune în evoluția universală un sens ascendent, ceea ce pare să implice o anume abatere de la postulatul infinității.

Ce-i drept, așa cum apare, „ondulațiunea“ evolutivă poate să fie suspectată de oarecare nepotrivire cu modelul unei lumi nesfîrșite în timp și în spațiu. Filosoful pare să extindă la scara întregului ceea ce observa în limitele unor sisteme, fie ele și mari, de vreme ce conceptul evoluției este aplicat cam mecanic totalității fără de limită.

În oarecare măsură așa stau lucrurile, pentru că filosoful procedează cam simplificator punînd totalitatea să se comporte ca o parte a ei, și încă, aplicînd un concept al evoluției-serie în care, ca într-un șir, momentele devenirii se succed.

Adevărat este că acestea sînt relativizate, dar, tot adevărat este și că ele tind periculos să ia formă absolută cînd sînt raportate la universul infinit. Atunci, momentele se polarizează întrucîtva, inferiorul putînd să treacă drept începutul și superiorul drept încheiere, prin perfecțiune.

Dar filosoful parcă vrea să prevină consecințele ruinătoare ale unei viziuni cam mecaniciste asupra evoluției și introduce artificialele forme „neevolutive“, iar pe celelalte, așa-zicînd, le cam exilează în exemple.

Formele materiei „după modul stabilirii și dezvoltării lor“ s-ar împărți în două categorii : evolutive și neevolutive. În acestea din urmă ar intra „toate acele forme și

mişcări care nu se supun la legea ondulaţiunii universale" : „mişcările vibratorii ale strunelor frecate de arcuş", ale valurilor apelor, ale frunzelor bătute de vînt, chiar mişcările de revoluţie ale corpurilor cereşti, toate mişcările vibratorii (*ibidem*, p. 231, 254).

Pentru ce forme *neevolutive*, dacă legea ondulaţiunii este universală ? Paradoxal, deşi limitează universalitatea legii, în ordinea explicaţiei, tocmai datorită îngrădirii ei, formele se justifică. Formele neevolutive par să fie introduse pentru a cuprinde ceea ce formele evolutive lasă de o parte. Ele, altfel spus, nu sînt cerute de logica sistemului, ci de insuficienţele acestuia, percepute chiar de constructorul lui.

Conta, prin urmare, deşi lucrează cu un concept al evoluţiei viciat de mecanicism, îi simte deficienţele şi încearcă o reformă a lui. Rămîne însă la gest, refacerea evoluţionismului neputînd fi ajutată de „formele neevolutive", de a căror artificialitate Conta însuşi şi-a dat seama dacă, în cele din urmă, le subordonează ondulaţiunii, deşi în „protocolul" de impunere a lor introdusese independenţa ca primă condiţie. Repede însă, ceea ce, orice s-ar zice, constituie o contrazicere, dar una benefică, îi retrage condiţia : „să se observe, zice filosoful, că formele neevolutive nu sînt decît nişte acte funcţionale ale formelor evolutive şi că ondulaţiunea, la diferite grade, nu ar putea nici să se dezvolte, nici să existe dacă nu ar fi pe lume mişcări bruşte şi violente, de diferite întinderi" (*ibidem*, p. 256).

Deşi, conform condiţiei lor de existenţă, „nu se supun la legea ondulaţiunii" şi în consecinţă o limitează, formele neevolutive, avînd, în reconstrucţia filosofică în cauză, oarecum rostul artificiului de calcul, ajută formele evolutive să capete universalitatea concretă, deci să sporească în dialecticitate, fără de care s-ar anula. Ele, odată cu aducerea altor mişcări ale lumii, necuprinse în formele evolutive, dacă sînt „acte funcţionale" ale acestora, dau relief „ondulaţiunii" dominată de un continuism abstract. Prin formele neevolutive, „ondulaţiunea" putea să piardă din calmitatea ei, cîştigînd, în schimb, violenţa rupturilor şi discontinuităţile propensive. Fără să fi ajuns la o articulare a celor două tipuri de „forme", Con-

ta avea însă în program, dovadă căutările din *Teoria ondulațiunii...*, sinteza lor.

Analizele aplicate ale evoluționismului cosmic sau numai organic mărturisesc odată mai mult despre îndreptarea filosofului către o viziune structural dialectică.

Pornind de la ipoteza cosmogonică a lui Kant, pe care o socotește „ca cea mai probabilă", Conta elaborează un model al genezei universului și mai posibil ca adevăr, datorită utilizării mai tuturor achizițiilor științei vremii lui.

„Era un timp cînd sistemul nostru solar nu era, ca să zic așa, organizat ca astăzi, ci forma un singur corp (cum am zice, o simplă celulă embrionară) cumplit de fluidificat din cauza unei călduri enorme", presupune el kantian.

Iradiind „în spațiuri", începe să se răcească și să se condenseze, mai întîi în părțile cele mai depărtate de centru; „din cauza rotațiunii acestui soare imens împrejurul său și din cauza condensațiunii mai mari de la suprafață, s-au dezlipit pe rînd, pe rînd bucăți din atmosfera acestui astru și au format planetele, iară bucata care a rămas încă întreagă împrejurul acelui centru constituie soarele de astăzi".

În momentul dezlipirii de soare planetele erau asemenea lui, incandescente, dar răcindu-se, dacă au pierdut căldura și lumina s-au solidificat, în schimb, „precum le vedem astăzi".

Continuînd să se răcească și, cu ele, și soarele pierzînd din incandescența originară, planetele se vor apropia tot mai mult de astrul central, pînă vor cădea în acesta „după o revoluțiune în spirală, din ce în ce mai repede și mai apropiată de acest corp, întocmai precum aeroliții noștri cad la urma urmei pe pămînt".

„Repejunea înspăimîntătoare" a căderii planetelor „se va transforma prin o ciocnire cumplită în o căldură atît de mare, încît toate aceste corpuri vor putea deveni din nou incandescente și fluide."

Curba scoborîtoare a unui sistem va intra, astfel, în cea urcătoare a altuia, căci nu „sistemul solar va reîncepe pentru a recontinua întocmai aceeași viață", ci se va naște „o altă lume, cu altă formă".

Scanned with OKEN Scanner

Ca întregul sistem, pămîntul își „are și el unda sa". Glob luminos de gaz, la început, prin condensare se lichefiază și apoi se solidifică treptat, dinspre margini către centru.

Ca urmare a răcirii treptate vor fi apărut munții și văile, căci pămîntul, pierzîndu-și incandescența originară, „scade în volum, se sgîrcește și... face ca scoarța sa, care rămîne prea largă, să se prăvălească și să se coșcovească.

Dacă pe nesimțite s-a produs configurația de acuma a planetei pe care stăm, asemenea se va întîmpla și pieirea ei. Ar fi „de observat că, cu cît timpul trece, cu atît sîmburele solid crește în paguba atmosferei care îl înconjură. Dar va veni un timp cînd toată atmosfera și toată apa de pe Pămînt vor fi absorbite de păturile stîncoase și cînd, de altă parte, centrul planetei noastre va deveni cu totul rece și solidificat."

Și, ca într-o vreme a apocalipsei, pămîntul va crăpa și rupîndu-se în bucăți se va prăbuși pe soare. *(Ibidem*, p. 237, 238, 239.)

Conta se sprijină pe Lyell, cel care „a introdus rațiunea în geologie, înlocuind revoluțiile brusce, provocate de capriciile creatorului, prin efectele treptate ale unei transformări lente a pămîntului" (Fr. Engels, *Dialectica naturii*, Introducere). El pornește, așadar, de la o autoritate incontestabilă în geologie, întru totul comparabilă cu cea a lui Darwin în biologie, de asemenea acceptată. Filosoful, beneficiind de două dintre cele mai de seamă izbînzi științifice ale veacului, putea, în universul său de aplicație, să generalizeze cu siguranță totală. Darwin și Lyell, întregul evoluționism naturalist al secolului procurau suficiente dovezi și o argumentație științifică fermă pentru ca elanul explicativ al filosofului să nu piardă legătura cu realul.

Fără să forțeze, Conta extinde valorile evoluționismului darwinist și lyellian la scara întregii lumi, ondulațiunea fiind expresia universală a transformismului biologic și geologic.

Undele care se succed și, în înlănțuirea lor, se integrează — cea următoare și superioară o include pe cea anterioară și inferioară —, sînt corespondentul filosofic al speciilor, fiind modelate după acestea.

Scanned with OKEN Scanner

S-ar părea că aplicînd modelul biologic filosoful coboară explicația filosofică la modelul uneia mai restrînse. Dar, principial vorbind, nu este un păcat să lucrezi cu un model anume, fie el și particular ca semnificație.

Dacă folosește modelul biologic, care prin darwinism era extrem de profitabil pentru o reconstrucție filosofică dialectică a lumii, Conta nu-l extinde mecanic, deci nu biologizează. El ia spiritul și nu litera.

Evoluționismul dintr-o descriere particulară a lumii îl ajută la elaborarea unei explicații atotcuprinzătoare prin dimensiunile sale materialiste și dialectice și nu-l împiedică, de vreme ce îl valoriza exact.

În contact permanent cu știința vremii sale, o vreme de înnoiri structurale, Conta reușește să configureze o ipoteză cosmogonică nu numai în liniamentele de bază, ci și, adesea în detalii, posibilă ca adevăr.

Lucian Blaga, asemenea lui Eminescu, are dublul avantaj al inspirației și formației poetice și filosofice. Avantajul însă, cel puțin pentru creația filosofică, nu este întotdeauna bine folosit.

Nu pentru că poezia s-ar afla în relație de excluziune cu filosofia, ci datorită unei operațiuni de substituire pe care poetul o face în dauna filosofului.

Blaga este prea mare poet pentru a mai putea fi și altceva, nu neapărat la dimensiuni comparabile, ci doar cu o personalitate nealterată.

A avut, ce-i drept, dorința sistemului și n-a rămas la intenție. Cînd scria *Diferențialele divine* (1939) constata că încetul cu încetul a durat o clădire pînă sus: „Acu a venit rîndul cupolei". Nimeni, ca el, în filosofia românească n-a avut *daimon*-ul sistemului pe care îl vedea articulat din cinci mari structuri : I trilogia cunoașterii, II trilogia culturii, III trilogia valorilor, IV trilogia cosmologică și V trilogia pragmatică *(Diferențialele divine,* p. 5, 6).

Dar sistemul, deși închegat, este cam ca aurul alchimiștilor în retorte imaginare.

Cu solidă formație filosofică, de profesionist cu doctorat și exersare universitară și totodată, structural un

filosof, Blaga nu reușește să depășească peste tot granițele poeziei sau, mai degrabă, nu se poate depăși pe sine, el ca un *sui generis* rege Midas transfigurînd poetic tot ce atinge.

Numai din rea-voință ori din cecitate intelectuală s-ar putea nega originalitatea și valorile filosofiei blagiene. Iar numai din spirit de ieftină apologie, de care Blaga nu are nevoie, viciile formale ori materiale ale filosofiei sale ar fi convertite în virtuți. Negativismul ori, dimpotrivă, apologetica fiind deopotrivă procedări dogmatice, își anulează obiectul de aplicație, ținînd de un fel de narcisism, în egală măsură, păgubitor. Căci și nihilistul și entuziastul, așa-zicîndu-i, festivist se contemplă pe sine încruntîndu-se ori încîntîndu-se în fața propriei imagini.

Nici vorbă, Lucian Blaga este unul dintre marii noștri creatori de filosofie. Este, poate, cel mai personal într-o vreme nu lipsită de mari personalități. Reconstrucția sa are stil, aș zice, chiar în defecte. Ea este operă de imaginație, dar și de elaborare migăloasă cu o concentrare a tehnicilor proprii analiticii filosofice. Stăpîn pe cuvînt, în stare de asociații verbale dintre cele mai neobișnuite și mai sugestive, cam ca divinitățile orientale ale primordiilor creează numind.

De aici însă și speculativismul, cît este.

Blaga se prinde frenetic, dionisiac, în jocul creației. Dar, paradoxal, pierde lumea reală, prin creația alteia, imaginare. El nu re-creează, ci creează spațiul jocului dionisiac. Lumea filosofiei sale, de aceea, vrea să facă, într-un fel, concurență lumii care este.

Diferențialele divine o probează îndeajuns, mai îndeajuns decît cărțile cunoașterii sau culturii, dezvoltînd o viziune cosmologică. Aici, mai mult ca în oricare altă parte, Blaga produce o lume imaginară, frumoasă, prea frumoasă poate, prin poezia ei imanentă, dar cu defectul irealității.

Ferindu-se să „tundă" existențele de „aura lor", cum îi părea a fi făcut „materialismul energetic", el ia numai „aura". Dacă „plebeul" nu vede „în etajele unui palat... decît o repetiție dezolantă a subsolului", Blaga procedează invers. (*Diferențialele divine*, p. 11.) El și în

cosmologie prea apasă pe „modul existențial“ al omului, pe datul subiectiv al constituției ei.

Că metafizica (și, în continuare, cosmologia, în sens tradițional) „e expresia și afirmarea veșnic reînnoită a unui mod existențial, care ține constitutiv de ființa omenească“ este sigur, dar să fie adevărat că nu se legitimează prin puterea „de a-și ajunge obiectul“ ?

Chiar dacă depășește „enorm“ experiența, „prin conținutul viziunii sale ideative“, „încapsulînd-o“ (*ibidem*, p. 15, 14), metafizica dă seamă de realitate.

Depărtîndu-se de fața lumii, nu iese din lume, ci se adîncește în ea. Șansa ei nu este zborul, ci plonjarea în adîncurile esențiale ale ființei. Căci dacă aspiră la autenticitate, înseamnă că vrea cît mai multă realitate. Zicînd ca Hegel, ea tinde către concret, deci către totalitate : totalitatea lumii, totalitatea omului și totalitatea celor doi termeni în complicatul proces de identificare prin separare. Istoria metafizicii, de aceea, este o istorie a umanizării lumii și a naturalizării omului. Valorizarea unei singure mișcări i-ar fi fatală, ducînd-o fie la subiectivism, fie la naturalismul abrupt, cam de felul celui care socotește că valorile sînt ca fructul în pom.

Blaga are dreptate să spună că „în metafizică răspunde însuși modul ontologic al omului îndeobște“ (*ibidem*, p. 15). Dar mai trebuie adăugat că răspunde, deopotrivă, și modul ontologic al universului. Altfel ea n-ar fi ceea ce este, un dialog al omului cu lumea.

Blaga n-o contestă în acest rol, dar, încă o dată, îi ia în seamă mai mult polul subiectiv și înalță, el însuși, o metafizică prea închisă în jocul imaginației.

Iată, de pildă, cum construiește metafizica lumii.

Postulează, mai întîi „existența unui centru metafizic, care este altceva decît lumea“ pentru ca apoi să-l identifice cu Marele Anonim, „termen menit în primul rînd să țină trează capacitatea noastră de nedumerire și ghicire“. Deși „ne ține la periferie“, „ne refuză“, „ne pune limite“ ; fiind existența, el ne-a dat existență (*ibidem*, p. 25). Și nu numai nouă, ci lumii în întregimea ei.

Dumnezeu sau nu („am stat la îndoială dacă Marelui Anonim trebuie să-i zicem și Dumnezeu“ ; „dacă dăm cuvîntului o accepție mai elastică decît se obișnuiește,

nimic nu ne va opri să spunem Marelui Anonim și astfel; Dumnezeu", *ibidem*, p. 27), el este creator de lume cu atribute divine. Blaga însuși, dealtminteri, o spune: „...înzestrăm pe Marele Anonim cu atributele divine..." (*ibidem*, p. 26).

Detaliind, el este existența centrală („nu întrezărim oricît am pune mîna strașină ochilor, o existență mai centrală"), este un „tot unitar", pe deplin autarhic, este, greu de înțeles cum, intențional, luînd măsuri preventive „pentru ca omul și în general creatura să nu se poată afirma decît în anumite limite, are putința de a genera un număr nelimitat de existențe identice" (*ibidem*, p. 27, 26, 28).

Deși este suficient sieși, tocmai „datorită plenitudinii sale", „el e îndrumat spre generare reproductivă" (*ibidem*, p. 29). Dar dacă „*datorită*", fie și plenitudinii sale, „*e îndrumat*", nu *i se ia* tocmai autarhia și centralitatea absolută? Convins că va stîrni „stupoarea teologilor", și, dealtfel, a și stîrnit-o, Blaga nu ieșea însă din dificultățile teologilor, chiar dacă Marele Anonim era gîndit ca un mit metafizic.

Bunăoară, dacă Marele Anonim își este suficient sieși, dacă este perfect autarhic, cum are să iasă din sine, fie și generînd reproductiv *datorită plenitudinii* sale, deci unui atribut?

Dacă își este suficient, plenitudinea nu-l deschide? Cum? și către ce? Unde? Ea, prin urmare, nu poate să aibă decît sens centripet, dacă în starea ontologică a Marelui Anonim mai este un centru și mai sînt margini. Oricum, plenitudinea, ca atribut infinit, nu are cum să scoată subiectul absolut din sinea lui. Dacă acesta ar ieși, s-ar anula ca existență absolută, lîngă el mai stînd *ab initio* ceva, fie și vid existențial.

Ca absolut, el n-ar putea să genereze decît în sine, dar Marele Anonim este existența care ține existența produsă la periferie, de fapt dincolo de marginile sale, *centrul*, conform postulatului, fiind *altceva* decît lumea. Dar dacă lumea este altceva decît centrul (în treacăt fie spus, „lumea" însăși e un concept nesigur, intrînd în relație de excluziune cu acela al centrului), cum generarea sa este neinteligibilă, înseamnă că stă alături de

Marele Anonim ca existență ea însăși autarhică, de acuma autonomă ca și acela, în sens relativ. Căci nu au cum să existe altfel, deci în condiție absolută, două existențe.

Dificultățile sînt și ale teologiei, și ele, mai departe, ruinează întreaga cosmologie blagiană, pe care filosoful *Diferențialelor* o vroia reconstrucție metafizică a lumii.

Îndeajuns de familiarizat cu filosofia și teologia secolelor anterioare, Blaga își lua oarecari măsuri de prudență, cam slabe însă față cu postulatul. Prevenind că actul creator al Marelui Anonim este „numai impropriu numit astfel", îl înțelegea ca „act de procreare globală a sa", sub specia posibilității, dar „înadins sugrumat la maximum", sub cea a realizării.

Postulatul, mai liber interpretat în descrierea actului creației sub specia posibilității, arată că nu s-a abdicat de la el, în partea a doua, pentru că „disanalogia dintre Marele Anonim și orice rezultat direct sau indirect al actelor creatoare este *copleșitoare* și *iremediabilă*, față de similitudinea, ce rămîne în umbră și în orice caz neglijabilă" (*ibidem*, p. 34).

Accentul axiologic continuă să stea pe Marele Anonim, dacă lumea, cam ca în teologiile tradiționale, continuă să fie mai degrabă existență zădărnicită și denaturată („Lumea nu e rezultatul unui firesc proces emanativ, ci suma rezultatelor directe și indirecte ale unor acte generatoare *înadins* zădărnicite, sau denaturate pînă la nerecunoaștere", *ibidem*, p. 35).

Avînd în ordinea posibilității „amploarea complexă a totului divin", în cea a realității, însă, creația („obiectivul actului generator al Marelui Anonim") este „*voit*" restrînsă „la un segment absolut simplu sub unghi substanțial".

Rezultatul „acestei geneze în răspăr" este ceea ce poate fi numit „*o diferențială divină*".

Dacă Marele Anonim ar genera „liber și necontrolat", „ar da o serie nesfîrșită de existențe similare divine, imenși munți de aceeași altitudine". Cum însă o asemenea geneză „ar sfîrși prin lupta munților pentru uzurparea centrului", Marele Anonim se hotărăște pentru o creație *à rebours*, prin diferențiale (*ibidem*, p. 35). Adică, prin „minime substanțiale" care poartă structuri ega-

Scanned with OKEN Scanner

le cu „un segment absolut simplu al structurii divine". Dacă ar fi reprezentate, ele ar aduce cu niște fragmente infinite egale, eterogene și simple ale „cercului divin", fiind o pulverizare a primului act genetic *(ibidem,* p. 36).

De aceea, previne Blaga, „sistemul nostru" nu este nici emoționant ca neoplatonismul (treptele creației se degradează cu cît se depărtează de centru), nici monadologic (Leibniz își închipuia că fiecare monadă este un microcosm).

„Sistemul nostru poate fi caracterizat ca reproducționism înadins diferențializat și egemonic ajustat" *(ibidem,* p. 39). Ceea ce înseamnă că Marele Anonim nu scapă de sub control creația și, parcă spre a nu și-o face concurentă, o denaturează. Lumea ia ființă din el, prin reproducere, dar este pusă, tot de creator, în stare de incompatibilitate cu hegemonia sa. El își denaturează creația pentru ca ea să nu-l concureze în hegemonie. De fapt, logic vorbind, își zădărnicește mai întîi chiar posibilitățile sale reproductive, „pe cari izbutește în cele din urmă să le dea peste cap, măcinîndu-le" *(ibidem,* p. 40). Marele Anonim, așadar, intră în opoziție cu sine însuși, dacă își macină mereu posibilitățile și își denaturează opera.

Avînd prevedere și voință, vrea doar *„ceea ce nu trebuie să se facă, iar nu ceea ce se face" (ibidem,* p. 39). Scos din sine datorită plenitudinii, el, printr-o mișcare inversă, caută să revină anulînd ceea ce nu trebuia să se facă, dar s-a făcut.

Blaga vrea să evite modelul iudeo-creștin al genezei și, după el, emanaționismul și monadologismul, dar, rămînînd în orizont spiritualist, nu scapă de contradicțiile pe care vroia să le depășească.

La limită, *Dumnezeu care creează din iubire o lume imperfectă* nu este o propoziție mai contradictorie decît *Marele Anonim care își zădărnicește opera.*

Amîndouă fac neinteligibil actul genezei neasigurînd logic și ontologic trecerea de la subiectul creației la creație, de la un mod de existență la altul, opus. Și într-un caz și în altul, aceeași întîmplare : cum perfectul produce imperfectul, și, încă o dată, unde-l plasează dacă, în mod firesc, el este peste tot ?

Scanned with OKEN Scanner

Fie că este vorba de iubire, ori de o uriașă tăgăduire („Voința Marelui Anonim nu este însă, ca a omului, o facultate pozitiv-realizatoare, ci în primul rînd o facultate în serviciul unei uriașe tăgăduiri, facultatea denaturării..." — *ibidem)*, întrebarea rămîne, chiar dacă interpretarea trece din teologie în metafizică.

Blaga încearcă o punere și o rezolvare a problemei în cîmpul și cu mijloacele metafizicii, după ce teologia evului mediu complicase și mai mult și inutil lucrurile. Cum însă, problema, *ca atare*, aparținea teologiei, metafizica nu putea s-o transfere în cîmpul său, să și-o facă a sa, ci doar i se aplica pentru a o reface, însă în contextul ei. Deși regîndită metafizic, ea continuă să rămînă a teologiei și să poarte în sine dificultăți formale și materiale, principial insurmontabile, fiind structurale și nu accidentale.

Așa stînd lucrurile, nu se iese din zona infertilă a speculației teologice, ba aceasta contaminează și metafizica. Astfel încît, în loc ca metafizica să se exercite liber, triumfă asupră-i teologia, fie și prin multiple medieri.

Cu toate acestea, Blaga nu face teologie cu mască metafizică. Dacă nu dislocă și nu transferă motivul teologic al genezei în metafizică, i se aplică, totuși, ca un metafizician. Rezultatul, ce-i drept, este cam hibrid și neviabil, Marele Anonim nezădărnicind doar opera sa. Blaga găsește însă mijloacele în stare să-i salveze, fie și parțial, viziunea de la o uriașă tăgăduire. Mai întîi, printr-o reconstrucție oarecum în sine a lumii și apoi printr-o regîndire, întrucîtva analogă celei a duhului eresului popular, a mitului creatorului.

Deși cosmologic această viziune este dominată de Marele Anonim și, în urmare, se constituie ca o teo-metafizică — pentru că obiectul ei de aplicație, lumea, are o anume autonomie dată de faptul de a exista — în aceste limite, ea se supune legămîntului lui Blaga de a nu face „nici un pas fără de a ne întreba, întrucît concepția, ce o desfășurăm, este sau nu contrazisă de datele experienței" *(ibidem*, p. 57). Ceea ce vrea să însemne reconstrucție și nu construcție a lumii, deci valorizare a ei în vederea elaborării unui model explicativ și nu impunerea altuia de elaborare speculativă.

Scanned with OKEN Scanner

Blaga gîndeşte o „cosmogonie“ care să explice producerea şi diferenţierea structurilor generice, diferenţialele încă fiind „tot atîtea purtătoare ale cîte unei structuri virtuale de extremă, de ultimă simplitate“. Ele generează diferenţierea interioară, făcînd ca energia fizică să aibă individualitatea ei, „viaţa de aşişderea ; şi psihicul şi spiritualul nu mai puţin“. Pe scurt, „fiecare regiune, cu diferenţialele sale de bază eterogene, dar specifice“ şi, prin ele, cu „modul şi forma“ sa de existenţă, cu tipurile şi isvoadele ei (*ibidem*, p. 65, 67, 69).

Căci fiecare regiune, în „apariţiile concrete“ este o totalitate cu „întreguri“ în subordine, cu indivizi altfel spus, existenţe complexe, irepetabile, cu o anume independenţă în cîmpul lor de fiinţare, dar, în acelaşi timp, supuse unor structuri integratoare. Indivizii, irepetabili ca forme concrete, se repetă însă „în tipuri şi în isvoade, ca moduri de existenţă“. În tipuri, adică în specii, genuri, clase, în isvoade adică în „anumite motive structurale şi formale“, totodată „tipice“ şi „trans-tipice“, numind aspecte „parţiale“ ale indivizilor. Nesemnificînd numai esenţialul, ci şi accidentalul, dar nu orice accidental, nu forma fiecărui ghimpe, însă ghimpele trandafirului da, isvodul aduce lămuriri în plus, într-o teorie a universului, nuanţînd : „În general, tipuri asemănătoare şi înrudite pot avea isvoade disanalogice, iar tipuri radical diferite pot să aibă isvoade asemănătoare. Tipurile şi isvoadele sunt deci variabile independente.“ (*Ibidem*, p. 71, 73.)

Aşa fiind, din jocul lor, mişcarea individualului în sistemul structurilor universale cîştigă în inteligibilitate. Blaga vrea să evite înserierea mecanicistă : individual — specie — gen — clasă şi aduce isvodul, ajutător nu numai pentru o mai coerentă reconstrucţie a realului în stare actuală, ci şi pentru o logică a devenirii lui. Isvodul, prin mişcarea lui dublă, în sus către specie, gen etc., în jos către accidental, pe fondul menţinerii diferenţelor ontologice, polarizează mai din plin relaţia. Isvodul, astfel, apropie şi depărtează ca o mişcare de pulsaţie. Prin el fiinţa individuală, în ordinea inteligibilităţii, fireşte, capătă un plus de dialecticitate.

Interesat încă în *Eonul dogmatic* de asumarea structurii contradictorii a lumii, în *Diferențiale...* Blaga înaintează în construcția unei ontologii dialectice a individualului. Căci acesta este gîndit nu numai în sistemul său de existență, în microsistemul său, ci și într-un ansamblu ontologic în care primează interconditionările. „Particularități isvodale, zice Blaga, sunt motive formale, cari aparțin tuturor indivizilor de același gen, *dar și unor indivizi de tipuri cu totul diferite*" (subl. ns., *ibidem*, p. 75). Faptul că isvoadele trec dincolo de un tip sau altul, plasează individualul într-un orizont ontologic deschis. El, așadar, ca parte într-un sistem dar și ca realitate intersistematică, constitutiv se comportă dialectic.

Dacă reia o problematică de invenție încă antică, Blaga nu este mai puțin original. În fond, în filosofie ca și în lirică, bunăoară, nu reluarea sau repetarea motivelor diminuează, valoric, creația.

Blaga intră într-o arenă în care înfruntările sînt încă în toi. Faptul trebuie reținut, dar odată cu el și acela al neadecvației mijloacelor pe tot cursul întreprinderii. Peste tot, chiar și în teoria structurilor lumii, Marele Anonim, mai direct sau mijlocit, intervine și de fiecare dată deviant, în ordinea explicației metafizice. De aceea Blaga însuși pare incomodat, încît, nu rareori, după ce îl încoronează, îi impune exilul.

De pildă, lăsînd diferențialelor libertate de integrare în individuale, tipuri, moduri ontologice, el îl „însărcinează" pe Marele Anonim să controleze procesul, dar ceea ce i-a dat cu o mînă, îi ia, fie și parțial, cu alta. „Procesele de integrare ale diferențialelor nu se mai fac sub controlul direct al Marelui Anonim, ci numai sub puterea faptului că diferențialele eterogene se potrivesc și se întregesc prin însăși structura și natura lor, în vederea unor formațiuni mai complexe. Cu alte cuvinte, Marele Anonim controlează procesele de integrare și de organizare ale universului numai indirect : prin limitarea extremă a posibilităților și prin însăși lansarea diferențialelor divine, cărora le-a îngăduit tocmai justele virtuți de a se integra și organiza, potrivit felului lor com-

plementar, în chip neprimejdios pentru ordinea și centralismul existenței" *(ibidem,* p. 83—84).

Blaga pare extrem de prudent cu Marele Anonim, ezitînd mereu să-i dea prea multă libertate. Dar oricît l-ar limita, pentru că îi conferă condiția principiului lumii și, în ordinea metafizicii, pe aceea de postulat al explicației, îl trece în regim de existență absolută. Astfel încît, în cele din urmă, Marele Anonim modelează totul după sine. Centralismul său se dezvăluie ca un imperialism. Metafizica trece într-o teodicee și cosmogonia într-o teogonie : „Lumea, ca sumă a diferențialelor divine disponibile, sau integrate și organizate în individuațiuni de diverse tipuri, se produce... periferial față de Fondul Anonim, și are în cele din urmă suprema semnificație a unei teogonii sistematic, radical și înadins zădărnicită" *(ibidem,* p. 149).

Dar oricum se va dezvălui și orice ar determina, Marele Anonim apare, totuși, ca mit metafizic și poetic, iar nu religios. La aceasta va fi contribuit odată cu proiectarea Marelui Anonim ca „locul geometric" al *metafizicii,* absorbția duhului eresului popular. De bună seamă în mai mică măsură, de vreme ce Blaga, întemeind o metafizică pe existența postulată a Marelui Anonim, construiește *metafizic* postulatul. Eresul popular nu va fi avut alt rost decît de îngroșare a limitelor care-l despart pe Marele Anonim de analogonul său religios, chiar dacă nu oferea elemente care să poată fi integrate întocmai. Adică, între Dumnezeul eresului și Marele Anonim, constitutiv și funcțional sînt deosebiri care merg pînă la opoziție. Cum însă cel dintîi avea în sine totul pentru a stîrni „stupoarea teologilor", în mod aproape automat se instituia într-o condiție de invenție a Marelui Anonim.

Deși diferit de al său, Blaga simte dumnezeul eresului ca și cum ar fi al său. Îl ispitea pînă la entuziasm reprezentarea „celui ce a fost mai înainte de început" în legendele cosmogonice dualiste cu „spiritul de gîndire liberă ce răbufnea...", îl ispitea și panteismul mentalității populare și modificarea genezei biblice prin imaginarea unui „sfetnic cosmogonic" al lui Dumnezeu (ariciul, bunăoară).

Găseşte chiar sensuri care sînt puse într-un asemenea cadru de interpretare încît aduc, fie şi vag, cu spiritul cosmogoniei prin diferenţiale: „Ni se spune mai întîi că lucrurile lumii nu au fost făcute toate prin actul creator iniţial. Întîiul rezultat al genezei se bănuieşte a fi fost o mare dizarmonie, o asimetrie între cer şi pămînt, care a trebuit să fie înlăturată printr-un act epigenetic. Unele fapte (munţii, văile) sunt creaţiuni de circumstanţă, de impas, simple mijloace de a înlătura un neajuns primar, prea tîrziu remarcat în zidirea lumii." *(Isvoade,* p. 210, 225.)

Să citim în *Diferenţiale...*: „Disanalogia dintre Marele Anonim şi orice rezultat direct sau indirect al actelor creatoare..."; „Lumea nu e rezultatul unui firesc proces emanativ, ci suma rezultatelor directe şi indirecte ale unor acte generatoare..." (p. 34, 35).

Oricum se va fi raportat la motivele cosmogonice populare, Blaga le captează sensurile şi, ceea ce este mai important, prin ele reduce din speculativismul metafizic impus de postulatul sistemului.

Realismul genuin al eresului popular ca şi, în alt plan, contactul cu experienţa ştiinţifică a veacului, care îl determina pe Blaga să admită că „o cosmologie de natură metafizică nu trebuie neapărat să ajungă în conflict cu o cosmologie de natură ştiinţifică" *(Diferenţialele divine,* p. 44), nu a rămas fără ecou în operă. Dealtfel, gînditorul pare să fi preţuit înţelepciunea populară şi pentru a fi pus în miturile sale „multă filosofie luciferică şi gînduri uzurpatoare" (*Isvoade*, p. 222).

Dar prea datoare spiritualismului şi încă speculativă, viziunea cosmologică blagiană, în articulaţiile ei principale, oricît va fi încercat filosoful, nu scapă de grave, ruinătoare dificultăţi. Ea este seducătoare poate, ca poveste, ca explicaţie însă, parafrazîndu-l pe Blaga, rămîne infinit mutilată.

C-da 3700 coala 14

Scanned with OKEN Scanner

ÎN LOC DE ÎNCHEIERE. PENTRU O INTEGRARE A FOLCLORULUI ÎN ISTORIA (SCRISĂ) A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

Din cărțile care refac drumul filosofiei naționale de la origini și pînă azi, folclorul de obicei lipsește. Doar Marin Ștefănescu, în 1922, îi dădea cîteva pagini, lamentabile, însă. Ce citim? Că țăranul român este „un Socrate", și el fiind „chibzuit, măsurat, cuminte, așezat" și, „înainte de toate un fatalist. Dar fatalismul său este pe de o parte așa de religios, iar pe de alta așa de raționalist încît expresiunea ce i se cuvine este aceea de dreptate". Că „el are o filosofie și filosofia sa este o armonie", că basmele sînt „animate de simțimîntul unei morale creștine sau, în tot cazul, al unei morale religioase", că „cine a văzut un țăran român oftînd din rărunchii sufletului și dus, și pierdut în gînduri, și privind nemărginirea la auzul unei doine, a avut una dintre cele mai desăvîrșite înfățișări ale unui suflet chinuit dar pornit spre dumnezeire". Că „D-l Colonel Ion Manolescu, fost profesor de filosofie la Școala Militară și actual Președinte al Caselor Naționale din România reîntregită, a întreprins o statistică a stărei sufletești a românilor luptători în marele răsboi 1916—1918 pentru dezrobirea neamurilor. Rezultatul a fost constatarea aceleiași înalte doctrine creștină naționalistă, caracteristică sufletului românesc." Și altele asemenea (Marin Ștefănescu, *Filosofia românească*, București, Răsăritul, 1922, p. 64, 66, 67, 70, 75). Cei care, de la Marin Ștefănescu încoace, ocolesc folclorul motivează, poate, și pînă la un punct cu

Scanned with OKEN Scanner

îndreptățire, că înțelepciunea nu este *încă* o iubire de înțelepciune, chiar dacă în felul ei, parafrazînd pe Aristotel, este *oarecum* filosofie.

Dar nefiind *încă* sau fiind *oarecum*, înțelepciunea populară, prin deschidere, mai degrabă este, decît nu este filosofie. *Încă* sau *oarecum* revelă mai mult continuitatea decît discontinuitatea, acea continuitate care există între posibil și actual.

În acest temei sau și în acesta istoriografia începe reconstituirea gîndirii filosofice cu protofilosofia.

La rigoare, nici *Cartea transformărilor*, nici *Enuma Eliș*, nici *Vedele*, nici *Cărțile piramidelor*, nici *Teogonia* hesiodică nu sînt cărți de filosofie, dar fără ele parcă ar lipsi temelia.

S-ar putea obiecta că între legendele cosmogonice, care în folclorul nostru sînt cele mai apropiate de explicația de tip filosofic, și *Enuma Eliș* sau *In fu jing*, *Vede* ori *Teogonia* poetului din Beoția există prea mari deosebiri, și mai cu seamă prea de principiu, pentru a putea fi socotite, ca tip de gîndire, echivalente.

Firește că există deosebiri : în modalitatea de valorificare filosofică, de viziune asupra lumii, de tehnică de reconstrucție, dar toate au ceva comun, anume că nu sînt *încă* ori sînt doar *oarecum* filosofie.

Drept este că între protofilosofia din *Cartea transformărilor* sau din *Vede* și filosofia ulterioară, respectiv, chineză și indiană, de pildă, există legături lesne de identificat, documentar chiar. Cuplul de forțe *yang* și *yin* trece din *Cartea transformărilor* în *Cartea despre dao și de (Dao de jing)* a școlii daoiste, iar *Vedele*, în polimorfismul lor, sînt sursă deopotrivă pentru *Vedanta*, *Mīmāmsā*, *Vaiseșika*, *Nyaya*, *Sāmkhya*, *Yoga* ori *Lokayata* (Carvaka).

Nici într-un caz, nici în altul nu se face transfer mecanic, ci operațiune de resemnificare. Continuitatea, așadar, este esențială, fiind a valorilor.

Cu rol etiologic în explicarea genezei filosofiei, prin raportare la ceea ce urmează, protofilosofia la rîndul ei capătă un plus de inteligibilitate, acela pe care principial superiorul îl aduce în deslușirea sensurilor inferioru-

lui. Deci o condiționare cu profit și de o parte și de alta și în acest fel cu valoare explicativă în ordinea istoriei culturii în genere, a fenomenologiei spiritului.

Dacă la noi lucrurile stau mai altfel, nu înseamnă că protofilosofia populară decade din condiția ei. O protofilosofie își are identitatea ei naturală, nu i se conferă. În vechiul Egipt, bunăoară, nu s-a trecut, propriuzis, la filosofie și, cu toate acestea, nimeni nu contestă valoarea *filosofică* a cosmogoniilor deltei sau a celor heliopolitane, hermopolitane și memfite.

S-ar putea spune că în țara marelui Hapi, regimul miturilor și legendelor cosmo-antropogonice era de cultură „gramaticalizată" de vreme ce au fost, dacă nu în totalitate de invenție „cultă", sistematizate oricum, de preoți și scribi. Faptul, deși important, nu este determinant pentru cîștigarea de către filosofie a identității sale. Preoții egipteni sau Hesiod în Grecia inventă și scriu, dar nu sînt încă niște filosofi. În urmare, dacă legendele românești nu trec, istoricește probat, în filosofia „de școală" ca *Vedele*, de pildă, nu au mai puțină valoare filosofică. Ele de aceea, alături de alte componente ale înțelepciunii populare, alcătuiesc prima parte a gîndirii noastre filosofice în devenirea ei istorică.

Scanned with OKEN Scanner

ADDENDA

(Texte)

Scanned with OKEN Scanner

Ceea ce urmează nu este o antologie a motivului cosmogonic din cultura noastră populară. Textele alese, citații mai ample, au menirea de a mărturisi direct și mai convingător decît o poate face glosa la ele despre deschiderea filosofică a legendelor cosmogonice, despre polimorfismul lor, despre particularitățile dar și despre sensurile lor universale. Aceste texte, prin urmare, au rost demonstrativ, iar nu simplu exemplificator. Deși puține la număr și uneori chiar fragmentare, ele sînt cele mai reprezentative pentru gen. Sau cel puțin așa i-au părut autorului.

*

„Cică dintru început nu era pămînt, soare, lună și stele, nici lumină ca acuma, ci oriîncotro te-ai fi întors și te-ai fi uitat era numai o apă tulbure, care plutea ca un nor încolo și încoace. Iar pe valurile acestei ape nemărginit de mare și adîncă umblau *Dumnezeu* și *Dracul*, unicele ființe de pe timpul acela.

Și *Dracul* îi zicea lui *Dumnezeu* totdeauna, de cîte ori vorbia către dînsul, «Fărtate», iar Dumnezeu îi zicea «Nefărtate».

Astfel *Dumnezeu* și cu *Dracul* se primblară încolo și'ncoace pe valurile apei aceleia, șapte ani de-a rîndul.

După al șaptelea an, fiind *Dumnezeu* foarte ostenit pentru că nu se culcase nici nu dormise defel în restimpul acesta, zise către *Dracu*:

— Știi ce, măi *Nefărtate*?

— Ce este, *Fărtate*?

Răpezi-te degrabă în adîncimea apei și adă o mînă de lut, ca să ne facem pe întinderea acestor valuri un pătișor, ca să avem unde ne odihni, căci eu unul nu mă mai pot mișca acuma de ostenit ce sunt.

— Iacă m-am repezit! — răspunde *Ducă-se pe pustiu*, și cum rosti cuvintele acestea... huștiuluc!... de-auna s-a și cufundat în apă. Dar, bojbăind el încolo și'ncoace prin adîncimea apei și neaflînd nici o țîră de lut, s-a întors înapoi, că în adîncul apei nu se află lut, ci numai nisip.

— Adă-mi dară și nisip! — zise *Dumnezeu*.

Dracul s-a cufundat acum a doua oară și, luînd din adîncul apei o mînă de nisip, s-a întors iarăși cît ai bate din palme îndărăt, dar, pînă ce a ajuns deasupra apei, nu i-au rămas numai vro cîteva fire de nisip sub unghii, toate celelalte i s-au strecurat printre degete. Trei din firele ce i-au rămas i le-a dat lui *Dumnezeu*, iară celelalte le-a păstrat pentru dînsul.

Dumnezeu, luînd cele trei fire și frămîntîndu-le în mînă, a făcut dintr-însele o *turtiță*. Apoi, puind turtița aceea pe apă, s-a culcat *Dumnezeu* și *Necuratul* pe dînsa ca să se odihnească.

Ce face însă *Necuratul*?... Voind a rămîne singur domnitor și stăpînitor peste toată lumea, cum s-a culcat a și început a horăi, făcîndu-se că doarme dus. Dar el nu dormea, ci aștepta cu nerăbdare doară adoarme *Dumnezeu*, ca apoi să-l răstoarne de pe turtiță, să-l arunce în apă și să-l înece.

Dumnezeu, știind prea bine cu ce fel de gînduri se poartă *Dracul*, se făcea asemenea că doarme dus, dar el nu dormea.

Dracul, cînd cugeta acum că *Dumnezeu* doarme dus, l-a apucat de un picior și a început a-l trage în dreapta și în stînga de pe turtiță, voind numaidecît să-l arunce în apă și să-l înece. Însă, cu cît îl trăgea el mai tare, cu atît și turtița de nisip se întindea mai mult și se fă-

cea mai mare și în care parte îl trăgea, într-aceea se lățea mai tare. Și tot așa, muncindu-se *Necuratul*, de-i curgeau sudori de pe nespălata-i față, se făcu din turtița aceea *pămîntul* pe care locuim noi astăzi.

Dracul s-a minunat foarte mult de această întîmplare neașteptată, dar nu zise nimic. Și *Dumnezeu* încă a tăcut, făcîndu-se și el că nu știe nimic despre toate celea ce s-au întîmplat peste noapte. Și așa se porniră mai departe la primblare prin lume.

Mai umblînd ei încolo și încoace, cît vor mai fi umblat, și văzînd de la un timp *Dumnezeu* că nu e bine ca pămîntul să fie fără țipenie de om, s-a plecat jos, a luat o mînă de țărînă și, frămîntînd-o ca aluatu' a făcut dintr-însa pe omul cel dîntîi. Iară după ce l-a făcut și l-a înviat, zise cătră *Dracul* să facă și el un om și să-l învie ca dînsul.

Dracul nu așteptă (să fie) mult rugat, ci, luînd o bucată de lut în mînă, făcu și el un om tocmai ca și *Dumnezeu*. A luat apoi un bucium și a început a sufla cu acesta în omul făcut de dînsul, ca să-l învie. Dar în zadar i-a fost toată munca, căci nu l-a putut învia, deși omul făcut de dînsul s-a fost umflat ca o butie. De atunci a rămas apoi în om un fir de inimă cît un fir de mac în șapte despicat, și firul sau sîmburele acela e *răutatea omului*. De-aci vine apoi că omul suduie așa de spurcat și urît, căci, dacă n-ar fi sîmburele cel rău într-însul, omul ar fi *curat ca mirul*.

Tot de-aici vine că oamenii se tem de morți, pentru că *Dracul*, cum moare un om, îndată se apropie de trupul lui, spuind că trupul omului e al său, fiindcă se ține de pămînt și pămîntul e al său, deoarece el a fost acela care l-a scos din fundul apei.

Mai departe trupul omului se poate cunoaște și de pe aceea că e al său, fiindcă fiecărui om pînă și în ziua de azi i-a *rămas negru sub unghii*, precum i-a rămas și lui nisip, cînd l-a scos din apă. Căci dacă trupul omului n-ar fi proprietatea sa, *atunci omul ar fi curat sub unghii, și nu negru*."

(Sim. Fl. Marian, *Inmormîntarea la români*, București, Lito — Tipografia Carol Göbl, 1892, p. 49—52.)

Scanned with OKEN Scanner

*

„Zice că înainte de facerea lumii nu era pămînt, soare, lună și stele, nici oameni și vietăți, ca în ziua de astăzi, ci numai o apă încotro te-ai fi întors și te-ai fi uitat. Iar pe deasupra acestei ape nemărginit de mare, umbla încolo și încoace *Dumnezeu* și cu *Dracul,* unicele ființe pe atunci.

De la o vreme însă, săturîndu-se *Dumnezeu* de atîta umblătură în dreapta și în stînga și voind să aibă măcar o bucățică de loc, unde să se așeze și să se odihnească, se hotărî să facă *pămîntul.* Și, cum se hotărî, trimise pe *Dracul* în fundul mării ca să ia de acolo *sămînță de pămînt* în numele lui și să i-o aducă deasupra apei. *Dracul* nu se puse de pricină, ci cum îi porunci *Dumnezeu,* de-auna se și cufundă în apă. Dar cînd a ajuns în fundul mării, nu luă *sămînță de pămînt* în numele lui *Dumnezeu,* după cum i s-a spus, ci în numele său. De aceea, încuviințîndu-i-se a-și lua sămînța trebuincioasă și ieșind cu dînsa afară, pînă ce a ajuns deasupra apei, unde sta și-l aștepta *Dumnezeu,* nu i-a rămas nimica în mîini.

Dumnezeu, cum l-a văzut c-a ieșit deasupra apei, l-a și întrebat : adus'a sămînță ori nu ?

Dracul, deschizînd mîinile și văzînd că nu i-a rămas nici un fir de sămînță de pămînt în palmă, nu răspunse nimica, ci se cufundă a doua oară în mare, dar luînd și de astă dată sămînță în numele său, și nu într-al lui *Dumnezeu,* păți ca și întîia oară, cu toate că de astă dată a ținut *sămînța de pămînt* cu mult mai bine în mîini decît mai înainte.

Cufundîndu-se a treia oară, a luat acum *sămînță de pămînt* atît în numele său, cît și al lui *Dumnezeu.* Și fiindc-a luat în numele amîndurora, de aceea, cînd a sosit deasupra apei, i-a rămas puțin pămînt sub unghii, iar cealaltă sămînță, deși a luat cît a voit, s-a spălat printre degete și s-a pierdut ca și mai înainte.

Însă *Dumnezeu* s-a bucurat și de aceasta, a scos pămîntul cît a mai rămas sub unghiile *Dracului,* a făcut din el o turtiță și pe turtița aceea s-a pus apoi ca să ațipească măcar cît de puțin. *Dracul,* văzîndu-l că se

culcă, ce-i plesnește prin minte ?... se gîndește să-l răstoarne în apă ca să se înece, și apoi să se facă el stăpîn peste pămînt. Și cum s-a gîndit, așa a și făcut. Cînd cugeta el că *Dumnezeu* a adormit acuma dus, se puse să-l răstoarne în apă. Însă cum începu a-l rostogoli, de-auna începu și pămîntul a crește în partea aceea, în care l-a rostogolit.

Dracul, văzînd că, în loc să se răstoarne *Dumnezeu* în apă, începe pămîntul de sub dînsul să crească, se gîndește ca să se puie pe pămîntul care a crescut, și așa, avînd unde sta, îi va fi mai ușor a-l răsturna. Dar ce folos ! Căci, cum s-a încercat de astă dată să-l răstoarne, pămîntul a crescut în acea parte mai tare.

Acuma și-a gîndit *Dracul* alta. Văzînd adecă că *Dumnezeu* stă pe pămînt ca pe o scîndură, s-a pus să-l împingă într-o lature, dar pămîntul a crescut iarăși, și anume tocmai în partea aceea în care l-a împins.

Văzînd aceasta *Dracul*, i-a venit acuma, pentru cea din urmă oară, un gînd și mai potrivit ca să-l răstoarne pe *Dumnezeu*. Și-a gîndit că pămîntul a crescut din trei părți, deci are acuma destul loc unde a se improțăpi ca să-l poată răsturna pe *Dumnezeu* în apă. Dar în zadar, că și de astă dată n-a reușit, deoarece, cînd a voit să-l răstoarne pe *Dumnezeu* în apă, pămîntul a crescut și în această parte.

Și acuma, după ce *Dracul* l-a rostogolit pe *Dumnezeu* în patru părți, pămîntul cuprindea atîta, încît apa nu mai avea loc unde să încapă.

Sculîndu-se după aceasta *Dumnezeu* și văzînd că pămîntul e așa de mare, că apa nu mai are nici un pic de loc unde să stea, a picat pe gînduri : ce să înceapă și să facă ca apa să aibă loc ? Dar degeaba, căci, orișicît a gîndit, n-a putut-o scoate la capăt. În urmă își trase pe seamă : să întrebe vietățile, pe cari le făcuse în răstimpul acesta pe pămînt, că poate acestea i-or ști spune.

Pe atuncia, însă, cel mai deștept și mai ajuns de cap dintre toate vietățile era *Ariciul*. De aceea trimise el pe *Albină* ca să meargă la *Arici* și să-l întrebe pe acesta ce să facă.

Albina, ducîndu-se la *Arici*, îi spuse la ce a trimis-o *Dumnezeu*. *Ariciul* însă n-a voit să-i spună, ci îi zise numai atîta :

— *Dumnezeu* e doară atotștiutor. El știe prea bine ce să facă, ce mă mai întreabă pe mine, un biet nemernic !

Albina, văzînd că *Ariciul* nu voiește să-i spuie, ieși afară, dar nu s-a întors așișI îndată cum a ieșit, ci s-a pus pe usciorul ușei din afară a locuinței *Ariciului*, anume ca să audă ce va zice mai pe urmă acesta.

Și, întru adevăr, că nemijlocit după ce a ieșit de la dînsul, *Ariciul* a și început a vorbi și a zice :

— Ce ?... parcă *Dumnezeu* nu știe să facă dealuri și munți, văi și văgăuni și atunci de bună seamă că și apa va avea destul loc !...“

*

„Zice că *Dumnezeu*, după ce a făcut lumea, n-ar fi știut cum să facă munții și văile. Aceasta o știa numai *Ariciul*, însă el nu vroia să spuie lui *Dumnezeu* cum să le facă...“

*

„Cînd a voit *Dumnezeu* să facă pămîntul, a luat un ghem de ață și l-a dat *Ariciului* să meargă înainte și să sloboadă ața, ca să măsoare, să nu fie pămîntul mai mare decît cerul.

Ariciul însă, plăcîndu-i să aibă mai mult pămînt, a slobozit mai multă ață decît a fost de trebuință. Și așa, cînd s-a trezit *Dumnezeu*, pămîntul era cu mult mai mare decît să-l poată acoperi cerul. Ce să facă acuma *Dumnezeu* ?... Cum să-l micșoreze ?... Se ciudește cum să-l facă mai mic, iar *Ariciul* se duce la cuibul său, unde-i erau puii într-o gaură de pămînt, și cum ajunge, începe a rîde așa de tare că se ținea de pîntece.

Puii, cum îl văd că rîde așa de tare, îl întreabă plini de mirare :

— Ce este ?... ce s-a întîmplat de rîdeți așa de tare ?

Însă *Ariciul* rîde mai departe, fără să le răspundă.

Albina, care fusese la *Dumnezeu* și-l văzu cît e de supărat, pentru că a făcut pămîntul mai mare de cum a voit și neputîndu-l acum micșora, a zis :

— Las' *Doamne*, că mă duc eu la *Arici* și îndată voi ști ce și cum e treaba.

Și, după ce rosti cuvintele acestea, se duse la *Arici*, se ascunse acolo într-o floare și ascultă tot ce spune el puilor săi, și anume că *Dumnezeu* se ciudește cum să facă pămîntul mai mic. Însă el n-are alta ce să facă decît să ia pămîntul în brațe, să-l strîngă odată și bine, astfel ca să se facă pe dînsul dealuri și văi, și apoi va fi mai mic."

(Sim. Fl. Marian, *Insectele în limba, credințele și obiceiurile românilor*, București, Instit. de Arte Grafice Carol Göbl, 1903, p. 122—126.)

*

„E păcat să omori ariciul, pentru că el a urzit pămîntul, sau l-a măsurat."

(Artur Gorovei, *Credinți și superstiții ale poporului român*, București, Socec et Comp..., 1915, p. 119.)

*

„Cînd a voit *Dumnezeu* să facă lumea, a trimis pre *Albină* la *Dracul* ca să-l întrebe pe acesta de sfat : cum ar fi mai bine, să facă numai un singur *soare* ori mai mulți ? *Albina* se duse, îl întrebă pe *Dracul* de sfat și apoi se puse pe nesimțite pe capul lui.

Ducă-se-pe-pustii începu a se sfătui cu sine cum ar fi mai înțelepțește a răspunde la întrebarea aceasta și a zice :

«Dacă vor fi mai mulți *sori*, nu va fi bine, pentru că arșița lor ar putea să întreacă văpaia iadului, și atunci oamenii n-ar avea nici o frică de dînsul !

— N-ar fi bine, zise el mai departe, dacă ar fi mai mulți *sori* și de aceea, pentru că ar putea să prefacă noaptea în zi, și atunci faptele întunericului ar avea un capăt.»

După aceasta, *Dracul* își dete părerea sa zicînd :
— E mai bine dacă va fi numai un singur Soare."

(Sim. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 131.)

*

„Dintru început era numai apă. *Dumnezeu* zbura pe sus ca un hulub, iar *Necuratul*, cu trei rînduri de aripi, sta în apă, și a fost strîns niște spumă cît casa.

— Ce faci acolo ? îl întrebă *Dumnezeu* ?

— Vreau să-mi fac un loc, să am pe ce ședea.

— Nu face așa, că nu-i bine, ci fă cum ți-oi zice eu. Du-te în fundul mării și adă pămînt în numele meu.

El n-a vrut să zică așa, căci voia să fie pămîntul al lui, și tocmai a treia oară a zis, cînd nu-i mai rămăsese decît pe sub unghii..."

„*Diavolul* mai întîi să se fi făcut rățoi, și ca rățoi umbla pe apă, cînd s-a întîlnit cu *Dumnezeu*..."

(Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului rômân*, Mihalcea, Editura proprie, 1903, vol. I, p. 6, 7.)

*

„...întîi și întîi, cînd nu era pămîntul făcut, era numai stei de apă și nu se vedea pămînt pe nicăieri, doar numai apă și apă și încolo nimic. *Dumnezeu* a chemat pe *Broască* și i-a poruncit să se ducă în fundul mărilor, să vază nu cumva a fi niscaiva pămînt pe acolo și să vie să-i spuie. *Broasca* n-a avut încotro și s-a dat de-a-scofundișu în adîncurile mărilor, și tocmai după multă vreme s-a întors îndărăt, aducînd o țîr' dă pămînt în gură, spunînd lui *Dumnezeu* că este mult pămînt în fundul apelor. *Dumnezeu* a poruncit atuncea apelor să se tragă în lături, ca să lase să iasă pămîntul deasupra. Apele au ascultat porunca lui *Dumnezeu* și s-au tras în lături, și pămîntul stă deasupra pînă în ziua de azi, și tot așa o să stea pînă la vremea de apoi."

(*Șezătoarea*, III, p. 25, după Gh. F. Ciaușanu, *Superstițiile poporului român*, București, Socec et Comp., Viena, Gerold et Comp., Leipzig, Otto Harrassowitz, 1914, p. 5.)

Scanned with OKEN Scanner

*

„dintîi și'ntîi atîrna în aer, purtat de vînt, un munte din vîrful căruia ieșea foc. Din focul acesta suflat de vînturi s-a făcut o femeie, dar nu era vie, avea numai trup. Suflînd vîntul și mai tare, a ridicat-o și a dus-o pînă la vîntul cel mai de sus. Acolo ea a căpătat suflare și s-a coborît pe munte înapoi. Aicea a găsit două bucăți de fier și, de iuțeală mare ce avea înlăuntru, le-a mîncat. Din acestea a purces grea ș-a făcut doi băieți de gemene, doi necurați și anume : pe cel șchiop dar cuminte și pe celălalt mai prost.

Umblînd ei amîndoi, le veni în cap că dac'ar avea lut din mare ar putea să facă multe lucruri. Dar unde să găsească lut, căci acolo mare nu era ? A zburat cel prost și a căutat pînă ce a găsit. S-a cufundat și a apucat lut cu mîna și l-a adus sus. Din acesta el a făcut un cal ca să aibă frate-său cel șchiop cu ce umbla ; iar acela a făcut din fier o căruță. Au înhămat calul, dar calul nu trăgea. S-a vîrît cel prost în cal...“

(...)

„dracul cel prost a mers să scoată lut din mare. Acuma vroia să facă pămînt, dar nu știa cum. «Este undeva un *Dumnezeu,* își zise el, acela dac'ar vrea să-mi ajute, eu aș face !» Deodată s-a auzit un glas de sus : «Ce vrai de la mine, ce mă chemi ?» *Diavolul* i-a spus că vra să facă pămînt și-i arătă turta ce o avea în mînă. *Dumnezeu* a suflat și turța a început a crește pînă cînd n-a mai putut a o ținea și-a lăsat-o pe apă.“

(Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 143—144.)

*

„Dintru 'ntîi și 'ntîi era numai apă și întuneric. Pe apă plutea o grămăgioară de spumă, iar în spuma ceea era un vierme și un fluture. Fluturele a lepădat aripile și s-a făcut om, *Dumnezeu,* așa de frumos ! Da' din vier-

me s-a făcut altă dihanie, «El», negru, cu coarne și coadă, *Necuratul*. *Dumnezeu* l-a trimis pe *Necuratul* în mare să ceară o mînă de pămînt..."

(...)

„— Doamne, zice *Diavolul*, toate ar fi bune, numai că nu se vede!

— Lasă, c-om face noi, zice *Dumnezeu*, că s-a vedea. Du-te în cele patru părți ale lumei și-mi caută în pămînt piatră de cea scumpă, cremene și aur.

— Mă duc, zice *Dracul*. Să duce și caută greu, caută mult, găsește și aduce din două părți.

— Mergi și-mi adă și din celelalte două părți, căci altfel nu pot face.

Aduce el, dar nu vrea să dea din mînă. La urmă a trebuit să dea, căci singur nu știa ce să facă..."

„După ce s-au culcat, *Dumnezeu* s-a apucat să facă soarele. A scăpărat o dată cremenea în piatra cea scumpă, dar n-a putut face... A scăpărat a doua oară și s-a făcut o grămăgioară... *Dumnezeu* a suflat duh sfînt și s-a făcut soarele mare și luminos..."

(*Ibidem*, p. 22—23.)

*

„*Dumnezeu*, după ce a făcut pămîntul, s-a suit în al noulea ceri, căci sunt nouauă ceriuri ca acestea, iar *Dracului* i-a dat să șadă în ceriul ist dintîi..."

„*Dumnezeu*, după ce-a împărțit lumea cu *Diavolul* și s-au suit în ceri..."

(*Ibidem*, p. 11.)

*

„Piatra, munții cari îi vedem, *Draçul* i-a făcut: a suflat 24 de ceasuri, că el a vrut să ajungă la *Dumnezeu* la ceri, dar *Dumnezeu* a blagoslovit numai cît cu mîna și-au stat de crescut, de au rămas atîta cît sunt și astăzi."

„Piatra, *Dracul* a făcut-o, că lui îi era ciudă pe oameni, de ce nu-s ai lui; și pentru că n-a fost așa, precum el a

vrut, s-a apucat să facă tot pămîntul piatră... Năsipul,... acela-i semînța de piatră, ce a fost aruncat *Necuratul* să crească."

(Ibidem, p. 14.)

*

„*Dracul* s-a apucat să facă focul. *Dumnezeu* a mers cu un băț bortit de soc și, tot jucîndu-se cu bățul în foc, a intrat un cărbune în băț; așa a avut și *Dumnezeu* foc... *Dumnezeu* a ascuns focul său în piatră, iară focul *Dracului* s-a stins. *Dracul* a început a învinui pe *Dumnezeu* că i-a furat focul... «Prostule!», îi zice *Dumnezeu*, «nu-mi trebuie mie focul tău, eu am foc și în piatră». Și, lovind două pietre, au sărit scîntei..."

(Ibidem, p. 7.)

*

„*Dracul* a făcut pe Adam din lut... *Dumnezeu* i-a făcut să aibă și soție: din coasta lui Adam a făcut-o pe Eva."

„Pe om *Dracul* l-a făcut din lut și a început a vorbi la dînsul; dar lutul nu-i răspundea. Trece *Dumnezeu* pe acolo și îl întrebă ce face?

— Ia fac și eu om, numai nu vorbește!

— Dă-mi-l mie!

— Dat să-ți fie!

Dumnezeu a suflat duh sfînt omului și a început a vorbi."

(Ibidem, p. 9.)

*

„Cînd au venit ei pe pămînt, *Dracul* a zis lui Adam:

— Iscălește-te că vei fi al meu, căci pe pămînt *Dracul* era stăpînitor.

— Dacă nu știu cum, a zis Adam.

Dracul a făcut o cărămidă crudă, Adam a pus mîna, *Dracul* a ars-o și-a strîns-o în iad. Adam a rămas să fie

al lui cu tot neamul său, și numai așa i-a dat pămînt, ca să aibă unde lucra."

(Ibidem, p. 17—18.)

*

„*Dracul* a făcut casa; dar fără fereşti; căra cu sacul lumina în casă. Trece *Dumnezeu* pe acolo și îl vede tot ieșind cu un sac afară și, fuga, iar în casă înapoi.

— Ce faci, *Nifărtache*, îl întreba *Dumnezeu*?

— Ia, am făcut o casă, dar e întuneric înuntru și m-am apucat să duc soarele, ca să fie lumină.

— Degeaba, că n-a fi ce vrai tu! Dă-mi-o mie!

— Dată să-ți fie.

Dumnezeu a luat și-a tăiat în părete fereşti..."

„Tot *Dracul* a făcut și carul. L-a făcut întreg, frumos, în casă, cînd să-l scoată afară, nu poate. S-apucă să năruie casa. Trece *Dumnezeu* pe acolo și vede.

— Ce te-ai apucat să faci, *Nifărtache*?, îi zice *Dumnezeu*.

— Ia, am făcut un car și nu-l pot scoate afară.

— Dă-mi-l mie.

— Dat să-ți fie!

Ia *Dumnezeu* și desface carul și merge afară, de-l pune iar la loc cum a fost..."

„Și moara tot *Dracul* a făcut-o cu totului tot, cum are să fie, numai clenciul, care toarnă grăunțele în piatră, nu era și nu măcina."

„Și scripca tot el a făcut-o. Numai borțile la scripcă, ca să sune, nu le-a fost făcut."

„Vitele tot *Diavolul* le-a făcut din lut; numai cît *Dumnezeu* le-a suflat duh."

(Ibidem, p. 8, 10, 9.)

*

„Căci Domnul *Dumnezeul* nostru a făcut cerul și pămîntul Numai cu cuvîntul.

Și-a întins cerul ca o piele
Și l-a împodobit cu stele,
Care ne luminează singure ele,
Cu luna care ne luminează pe noi totdeauna,
Și cu soarele cel veșnic
Care ne este nouă totdeauna sfeșnic.
Și-a mai împodobit Domnul *Dumnezeul* nostru
Cîmpiile cu florile, văile cu izvoarele,
Pădurile cu dumbrăvile unde locuiesc și hiarele.
Și-a mai făcut *Dumnezeu* raiul la răsărit
Deosebit de acest pămînt.
Acum s-a gîndit *Dumnezeu*
Că n-ar fi bun pămîntul singur
Și-au luat lut din pămînt,
Sînge din Marea-Roșă,
Și au făcut om după chipul și asemănarea sa.
Și i-a suflat cu duhul
Și i-a închis trupul
Și i-au pus numele Adam
Din care ne-am cuprins cu toții neam."

(*Iertăciune*, în *Isvorașul*, an. XV, mai 1936, p. 198—199.)

„Toate le-o făcut El (Dumnezeu, n.n.) numa' c'o gîndit. El nu lucră așa ca noi. Nu așa, că o pus pe Sfîntu' Petru să facă asta, pe Sfîntu' Ilie, alta... Eu zîc că El numa' o gîndit și s-o făcut. Da' așa, ca să hi pus El îngerii și sfinții să lucre, nu mai făcea El sghiaburile. Eu așa mă gîndesc, că altfel nu să poate. El a poruncit pchetrii să se închege și s-o închegat... O fi fost odată de n-o fost nici zi, nici noapte nici pămîntu'? Da. El s-o gîndit și toate le-o lămurit."

(*Drăguș. Un sat din țara Oltului — Făgăraș. Manifestări spirituale. Reprezentarea cerului*, de Ion I. Ionică, București, Institutul de științe sociale ale României, 1944, p. 39.)

*

„Apa e făcută de *Dumnezeu* ca să ude pămîntul și să-l ție dasupra ei. Apa e soră bună cu focu', dar apa

e soră mai mare, căci biruie focu', îl stinge. Vai d-ăl de înjură și drăcuie, că face păcat mare, căci apa e sfîntă în lume, că dacă n-ar fi apa, n-ar mai fi nimic în lume, ar fi pustiu...
La vremea de apoi, are să pice apa după pămînt...
Este apă și în cer, la *Dumnezeu*, că din aia ne plouă."

(*Șezătoarea*, III, p. 101, după Iuliu A. Zanne, *Proverbele românilor*, București, Imprimeria statului, 1895, p. 97—98.)

*

„Ploaia se face, că *Dumnezeu* sloboade vine din ceri și ia apă din mare și din iazuri, care se preface în ceri în nouri și plouă. Acele sînt vinele lui *Dumnezeu*; și *Dumnezeu* are vine ca și noi, dar noi nu le putem videa. Vine are și pămîntul, că ține apă în ele..."

(Elena Niculiță Voronca, *op. cit.*, p. 870.)

*

„La capătul lumei se află apa Sîmbetei. Apa Sîmbetei de aceea necontenit fierbe și nu mai are stare, pentru că-i matca tuturor apelor..."

„Apa Sîmbetei e la capătul lumei, ea împrejură pămîntul ca un gard."

„La capătul lumei e întuneric și este o apă..."

(*Ibidem*, p. 1002.)

*

„Pămîntul e înconjurat de apă și deasupra noastră și sub noi e tot apă."

„Pămîntul stă pe mare ca o frunză de stejar într-un țarc de fîn."

„Pămîntul stă pe un urs."

„În mare este un pește, pe peștele acela stau patru

stîlpi și pe stîlpi pămîntul; cînd peștele clatină din coadă, atunci și pămîntul se cutremură."

(Ibidem, p. 141.)

„Sub pămînt este un măr, mărul roș. Sub acela șede peștele care ține pămîntul. Cum s-ar clătina peștele o leacă și ar pica mărul în apă, n-ar mai fi pămînt."

(Ibidem, p. 1002.)

*

„Cînd se cutremură pămîntul, atunci ori tremură coada celor doi pești pe care se reazimă pămîntul, ori se uită *Dumnezeu* la pămînt cu mînie și el se cutremură de frică."

(Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 255.)

*

„Focul e mare putere, e al doile după *Dumnezeu*; el ține cerul. Văzduhul pe care zboară pasărea e foc."

(Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 1200.)

*

„Vîntul e duhul lui *Dumnezeu*."
„Vîntul e gîndul lui *Dumnezeu*."
„Creierii omului, mintea sunt făcute din vînt..."

(Ibidem, p. 412.)

„Sfîrșitul lumii are să fie cu vînt. Atunci are să fie vîntul așa de mare, că va face una dealul cu valea și toate cele se vor prăpădi."

(Ibidem, p. 401.)

*

„Ceru' e ca un acoperiș al lui *Dumnezeu*, nu e numa' aer."

(Drăguș..., p. 37.)

„Sînt șepte ceruri..."

„În noaptea spre Anul Nou se deschid cerurile."

Scanned with OKEN Scanner

„Se crede că în noaptea de Sf. Paşti, pe la miez de noapte, se deschide în fiecare an cerul..."

„Cerul se deschide şi în noaptea de Sf. Gheorghe..."

(Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 60, 61.)

*

„Aşa auzeam, că cîte-s pă pămînt atitea sînt şi pe cer : car, sfredel, rariţă ş.a."

(Drăguş..., p. 46.)

*

„Zice că toate stelele sînt puse în formă de unealtă."

(Ibidem)

*

„Ziceau bătrînii că ăla-i *Car* (constelaţia), *car adevărat*."

(Ibidem, p. 45.)

*

„Noi gîndim că-s din soare rupte... (constelaţiile, stelele, luna, n.n.). El e fiinţa cea mai mare cerească. Soarele e mai mare decît toţi. El e tatăl nostru."

„Lumina se zice că de la Soare le are toate, şi Luna şi stelele, toate."

*

„Luna-i sfîntă şi îşi are lumina ei. E sfîntă, că de ce luminează."

(Ibidem, p. 13, 37, 15.)

*

„Soarele s-a luptat cu vîntul — voia ca vînt să nu mai fie. L-a chinuit tare, l-a tras pe roata morii şi voia să-l prăpădească, să rămîie soarele singur. Atunci Maica Domnului i-a spus soarelui :

— Ai văzut cofă fără toartă ? Ai văzut casă fără de fereşti ?

Și tot așa mai departe.

— Ba n-am văzut, zice soarele.

— Dacă n-ai văzut, apoi tot așa nu se poate lume fără vînt.

Și i-a dat drumul vîntului, dar l-a rupt în bucăți, că a zis *Dumnezeu* ca să fie numai cît trebuie, să nu fie așa de tare, că ferească dumnezeu, ce putere avea. Năruia ziduri, case.

Dumnezeu l-a fost trimis să facă poduri, dar ce folos, că nu l-a lăsat soarele.

Și astăzi, de ce se pune la poduri și la case, ca să țină, *suflete ?* Lui îi dau, diavolului (de vînt). Că înainte oamenii tot zideau și zideau, și se strica tot ce se făcea. Pe urmă le-a venit în minte să-i dea și lui ceva, și amu au pace."

(Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 401.)

Scanned with OKEN Scanner

RÉSUMÉ

Dans la lecture des mythes cosmogoniques en général et ceux de Roumanie en particulier, l'auteur du présent ouvrage s'est guidé sur la thèse aristotélicienne — ancienne, mais non périmée — selon laquelle „qui aime les mythes est aussi, en une certaine mesure, un philosophe" et aime donc la sagesse. Souvent considéré, dans l'histoire de la pensée, comme une „narration mensongère", contesté en tant que „reconstruction" du monde en structures imaginaires ou pour sa signification purement religieuse, le mythe est en réalité beaucoup plus complexe et doit donc être mis en valeur sous plusieurs rapports. Entre autres, sous le rapport philosophique.

L'auteur, qui s'est déjà occupé — dans *Introducere în istoria filosofiei Orientului antic (Introduction à l'histoire de la philosophie de l'Orient antique)*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1980 — de ce problème du passage du mythe à la philosophie dans six cultures orientales, a circonscrit cette fois-ci la recherche aux légendes cosmo-anthropogoniques autochtones, dans lesquelles il a identifié un chapitre de l'histoire ancienne de la philosophie roumaine : tel est justement le sujet de l'ouvrage.

Cette démarche pourrait paraître risquée, une telle tentative étant exposée à deux dangers sérieux, sinon impossibles à éviter. L'un consisterait à placer le mythe sur un échelon inférieur à celui de la philosophie, l'autre, au contraire, à subordonner la philosophie au mythe. Car pour identifier le mythe à l'amour de la sagesse (à la philosophie donc) il semble nécessaire soit de repousser la philosophie dans l'univers de significations du

mythe, soit d'amener celui-ci dans un autre horizon — phénoménologique et ultérieur — de reconstruction du monde.

Ces dangers existent, assurément, mais ils ne constituent pas des obstacles infranchissables. Si l'on tient compte du fait que le mythe est une *protophilosophie*, c'est la *continuité* et non la discontinuité qui apparaîtra au premier plan, sans que celle-ci soit éludée pour autant.

Dans la perspective historico-philosophique, qui n'est qu'une des optiques permettant d'aborder et de mettre en valeur le mythe, ce dernier n'est pas encore un fait philosophique, c'est pourquoi il dépend de la *proto*-philosophie ; mais il est pourtant, en tant qu'explication et reconstruction du monde, une philosophie. Par son intégration à la philosophie, son individualité, loin d'être annulée, est reconnue.

Les mythes cosmogoniques roumains fournissent à cet égard une preuve supplémentaire. Le motif qui y prédomine est celui du dualisme dans la création. De prime abord, il s'agirait d'une simple continuité historique, ou plus exactement d'une filiation, le dualisme des cosmogonies roumaines faisant suite à celui de l'hérésie des bogomiles, elle-même issue du manichéisme, qui prolonge à son tour les religions zoroastrique et prézoroastrique.

L'universalité du motif — il se retrouve sous une forme ou l'autre, dans la Chine ancienne (les forces *Yin* et *Yang*), dans l'Inde ancienne (l'opposition entre *purucha* et *prakrti*), chez les indigènes de l'Amérique du Nord — a donné lieu, à un moment donné, á une hypothèse filiationniste, qui este arrivée à des formes paroxystiques comme le diffusionnisme et l'hyperdiffusionnisme (G. Elliot-Smith, W. I. Perry).

Certes, l'existence de telles influences est incontestable, mais elles n'ont pas joué un rôle déterminant et ne peuvent donc expliquer ni l'universalité du motif dualiste, ni — dans le cas qui nous occupe — ses particularités.

Le chapitre *„Géographie" du dualisme. Filiations et déterminisme* établit la „carte" du motif et reconstitue sa phénoménologie depuis les formes antiques de l'Orient jusqu'à celles du sud-est et de l'ouest de l'Europe (hérésies des bogomiles et des cathares). Après en avoir souligné les transmissions culturelles, la continuité historique et les influences, l'auteur montre qu'autant le bogomilisme que le dualisme roumain et l'hérésie des cathares proviennent d'un système de structures sociales et mentales déterminé, étant le produit d'une réalité concrète. Sans

Scanned with OKEN Scanner

un déterminisme concret, on ne saurait expliquer ni l'universalité, ni le caractère spécifique du phénomène.

La démonstration est continuée dans les chapitres suivants, consacrés aux *Eléments* et aux *Cosmogonies et anthropogonies* chez les Roumains.

Le chapitre sur les *Eléments* — l'air, l'eau, le feu, la terre, le ciel, le nombre — fournit des arguments supplémentaires aussi bien en faveur du *déterminisme concret* susmentionné, qu'en ce qui concerne l'existence du mythe comme proto-philosophie. Car, tout en conservant leur caractère spécifique, les représentations mythiques en général et celles des Roumains en particulier comportent des correspondances avec les modèles philosophiques du monde, avec ceux de l'Orient ou de la Grèce de la première étape, l'étape cosmologique.

Il est extrêmement intéressant, à cet égard, de noter les similitudes, qui sont autant d'arguments pour assimiler la mythologie à une protophilosophie. En effet, dans la mythologie roumaine l'air, l'eau, le feu, la terre, le ciel et le nombre fonctionnent en quelque sorte comme les principes du monde, de même que dans la philosophie grecque des commencements l'*eau* de Thalès, l'*air* d'Anaximène, le *feu* d'Héraclite et le *nombre* des pythagoriciens désignaient une nature commune et l'origine de toutes choses.

L'eau, l'air, le feu, la terre, le ciel et le nombre fonctionnent à la fois comme modèle et comme substance, fait d'une incontestable valeur philosophique. Il est même question, dans une certaine légende, de l'existence au ciel de modèles éternels, d'archétypes des choses terrestres. Cela nous rappelle le modèle sumérien de *me* et, toutes proportions gardées, le platonisme, sans que l'on puisse toutefois invoquer un archétype de la doctrine des idées.

Le chapitre suivant, *Cosmogonies et anthropogonies*, reconstitue les modèles populaires de la genèse du monde et de l'homme dont le plus répandu et le mieux constitué est le modèle dualiste.

Il était en général admis qu'à l'origine il n'existait qu'une vaste étendue d'eau qui, tout comme dans la philosophie grecque, allait être la cause matérielle ; à côté d'elle, on identifiait en Dieu et dans le diable les principes, les causes formelles. Car ceux-ci, êtres flottant dans les eaux infinies du commencement du monde et qui, en leur qualité d'êtres déterminés,

Scanned with OKEN Scanner

se décident à créer le monde, par une simple impulsion d'ordre domestique (venu la nuit, ils veulent se confectionner un lit afin de s'y étendre), sont, toujours du point de vue aristotélique, des causes formelles modeleuses. Suit la création, selon le scénario habituel des cosmogonies dualistes. Il va de soi qu'il existe un grand nombre de variantes, de particularités, mais celles-ci ne changent rien au schéma général des cosmogonies de type dualiste, que l'on perçoit entre autres dans l'univers concret du folklore roumain.

Plutôt que des personnages d'ordre religieux, Dieu et le diable sont les principes du monde qui, en collaboration, engendrent à partir de la matière primordiale les choses et les hommes. Ceux-ci aussi, en effet, sont le résultat de la participation solidaire de Dieu et du diable à la création. Or, dans les anthropogonies comme dans les cosmogonies, le diable est un facteur éternel de disharmonie. Il peut apparaître comme héros civilisateur, inventeur des arts et des métiers, de toutes les choses utiles à la vie de l'homme. Mais aussitôt intervient la censure morale, qui confère à tous les actes du diable une signification nouvelle, conforme à la tradition religieuse. Dès lors, tous les actes du diable sont considérés comme des pièges, des stratagèmes pour tenter et s'approprier l'âme des hommes.

Mais avant cette „resignification" se trouve la signification première, „cosmique", celle de principe générateur, qui présente une réelle importance philosophique. Sous ce rapport, la „narration" ne nous intéresse guère et la „resignification" religieuse fort peu. L'intérêt essentiel réside dans le fait que, autant dans l'ordre cosmique que dans l'ordre humain, il est possible d'identifier le principe modeleur (formel), fait de deux puissances contraires, à peu près comme dans l'ancienne cosmologie chinoise *(Yin* et *Yang)* ou comme chez Empédocle, dans la Grèce antique *(filia* et *neikos).*

Enfin, un dernier chapitre est consacré aux *Correspondances philosophiques* (cultes) du motif cosmogonique.

Sans que l'on puisse établir des relations directes entre celui-ci et les modèles résultant de reconstructions systématiques, il est possible néanmoins d'admettre une certaine correspondance et une certaine continuité d'ordre diachronique.

Assimilées à un chapitre de l'histoire de notre philosophie ancienne, les cosmogonies populaires sont suivies de différents moments dans l'histoire de la philosophie roumaine : l'un au début de l'époque moderne (Dimitrie Cantemir), différents moments

Scanned with OKEN Scanner

pendant l'époque moderne (Ion Eliade Rădulescu, Mihai Eminescu, Vasile Conta), enfin un moment dans notre philosophie contemporaine, plus précisément à son étape de l'entre-deux-guerres (Lucian Blaga).

Plus ou moins proches du modèle traditionnel, tous procèdent naturellement de celui-ci, à peu près comme la vision aristotélicienne du monde continue, fût-ce indirectement, celles d'Hésiode ou de l'école philosophique de Milet.

Deux créateurs de modèles cosmogoniques sont en même temps de très grands poètes : le poète national Mihai Eminescu et Lucian Blaga. Leurs cosmogonies comprennent, en une parfaite harmonie intérieure, toutes les vertus de leur génie poétique, et tout le contenu de la métaphysique et de la science, autant Eminescu que Blaga tenant scrupuleusement compte de l'évolution des théories cosmologiques de leur temps.

Dans le sens de l'intégration des cosmogonies et des anthropogonies comme protophilosophie dans l'histoire de la pensée philosophique, le chapitre *Correspondances philosophiques* fournit de nouveaux arguments et de nouvelles preuves. Aprés avoir démontré la nécessité de cette intégration dans la perspective de la mythologie, l'auteur le fait aussi au niveau de la philosophie constituée, systématique.

Traduction du résumé :
RADU CREȚEANU

Scanned with OKEN Scanner

Lector : GABRIELA OMĂT
Tehnoredactor : AURELIA ANTON

Bune de tipar 11.02.1982. Coli ed. 13,28. Coli tipar 15.5

Tiparul executat sub comanda nr. 5700
la Întreprinderea poligrafică Galati
B-dul George Coşbuc nr. 223 A

Republica Socialistă România

Scanned with OKEN Scanner

În seria „CONFLUENȚE“ au apărut :

Nicolae Balotă — *Arte poetice ale secolului XX*

Liviu Petrescu — *Romanul condiției umane*

Ion Roman — *Ecouri goetheene în literatura română*

Dan Horia Mazilu — *Varlaam și Ioasaf. Istoria unei cărți*

Vor apărea :

Luminița Beiu-Paladi — *Romantismul italian și literatura română a secolului al XIX-lea*

Grigore Vereș — *Opera lui Charles Dickens în România*

Lei 9,50

Scanned with OKEN Scanner